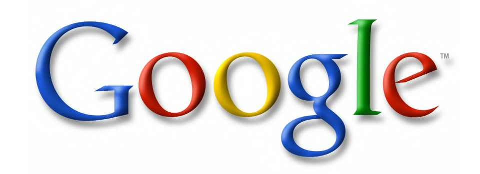





600099815


600099815



Beiträge

zu den

theologischen Wissenschaften,

in Verbindung

mit der

theologischen Gesellschaft

zu

Strassburg

herausgegeben

von

Dr. **Eduard Reuss** und Dr. **Eduard Cunitz.**

Erstes Bändchen.

Zweite Ausgabe.

Jena,

Druck und Verlag von Friedrich Mauke.

1851.


BIBLIOTHECA·BODLEIANA

Vorwort.

Von der theologischen Gesellschaft, welche seit mehr denn 18 Jahren unter unsrer Leitung besteht, ist vor einigen Jahren unter einer eignen Denkschrift Nachricht gegeben worden. Als blosses academisches Institut, selbst mit eigenthümlicher und durch die Erfahrung bewährter Einrichtung, kann diese Gesellschaft nicht darauf Anspruch machen, die Aufmerksamkeit des grössern Publikums periodisch auf sich zu lenken. Weitere Denkschriften mit Nachrichten über ihren Fortgang werden daher nur für die Mitglieder selbst, die ältern und jüngern, gedruckt und ausgegeben. Dagegen hoffen wir auf die Theilnahme eines grössern Kreises von Lesern für ein Unternehmen, welches zum Zwecke hat die Kräfte, welche einst der beschränkten Sphäre des Vereins gedient hatten, jetzt nach längerer Uebung und in höherer Reife ebenfalls gemeinschaftlich der ausgedehntern der Wissenschaft und Kirche dienen zu lassen. Viele unsrer ehemaligen Schüler sind längst ins Amt gerückt, sind unsre Collegen und Freunde geworden und haben dabei die Gesellschaft in gutem Andenken behalten, wo sich die Beziehungen angeknüpft hatten, die uns jetzt noch freuen; Viele haben auch bereits mit ihrem Wissen und mit ihrer Feder sowohl der französischen als der deutschen Kirche Dienste geleistet. Wir haben sie aufgefordert sich an uns anzuschliessen, um

durch gemeinschaftliche Herausgabe dieser Beiträge nicht nur überhaupt so viel wir vermöchten die theologische Wissenschaft zu fördern, sondern auch nebenbei unserm bescheidenen Verein zu dienen, wenn auch nicht durch ein glänzendes Denkmal vor der Welt, doch durch ein dankbares Weihgeschenk der Erinnerung, und durch ein dem nachwachsenden Geschlechte vorleuchtendes Beispiel. Es wäre vielleicht unsre Pflicht gewesen für die französische Kirche zu schreiben, statt für die deutsche Wissenschaft, da wir die Wahl hatten. Nur die absolute Unmöglichkeit unter den jetzigen Verhältnissen, die nöthige Unterstützung, ja was mehr ist, nur einen Kreis von Lesern zu finden unter denjenigen, welchen wir allein zugänglich werden konnten, hat uns vermocht uns nach der andern Seite hinzuwenden, und so uns der Gefahr auszusetzen, wie das Sprichwort sagt, Wasser in den Brunnen zu tragen.

Eine häufigere periodische Ausgabe dieser Beiträge beabsichtigen wir nicht; jährlich ein Bändchen mit 4—5 Aufsätzen würde uns genügen. Ob und wie bald aber überhaupt eine Fortsetzung erscheinen soll, wird hauptsächlich von der Zustimmung der zum Urtheile Berufenen abhängen.

Strassburg den 5. Hornung 1847.

Ed. Reuss. Ed. Cunitz.

DIE JOHANNEISCHE THEOLOGIE.

EINE EXEGETISCHE STUDIE

VON

Dr. EDUARD REUSS,

Prof. zu Strassburg.

Die johanneische Theologie ist bis jetzt seltener und, sofern mir nach langjähriger Beschäftigung mit derselben ein Urtheil zusteht, auch mit weniger Glück bearbeitet worden als die paulinische. Dieses Verhältniss findet seine Erklärung theils in der Schwierigkeit der Vorfragen, durch welche die Untersuchung aufgehalten wird, theils und vorzüglich in der Natur des Gegenstandes selbst.

Bei dem Studium der paulinischen Theologie begegnet uns gleich an der Schwelle eine scharf gezeichnete Persönlichkeit, ein grosses historisches Bild, ein Mann eben so reich an Thaten als an Ideen, bey dem jene den fortlaufenden, willkommenen Commentar zu diesen bilden. Hier dagegen erscheint die Person, welche wir um ihre Ueberzeugungen und Anschauungen fragen, ohne festen Umriss; eine verworrene Erinnerung der Geschichte, welche bei ihrem Nachdenken über die Eindrücke, die sie von derselben empfangen hat oder zu haben glaubt, nicht mehr klar weiss, wie viel davon eine freie Schöpfung ihres Morgentraums sei.

Dort weiss jeder gleich, wo er den Stoff zu seinem Gemälde zu holen hat; die Quellen fliessen, wenn nicht überall gleich reichlich, doch so klar und hell, dass eine Gefahr, fremdes Element in das reine und ächte zu mischen, nur von übertriebnem Misstrauen geahnt und nachgewiesen werden kann. Denn selbst da, wo der Zweifel wirklich festern Fuss gefasst hat, kann er wohl der

Geschichte, kaum aber der Dogmatik eine ernstliche Verlegenheit bereiten. Hier aber müssen wir allerdings erst die Quellen sichten, und um sie rechten, und wie wirs entscheiden, wird uns immer die Kritik oder die Ueberlieferung unbefriedigt bald des Synkretismus bald der Verkümmerung anklagen.

Dort hat doch das Gewonnene gleich seinen Namen, einen bedeutenden, von der Geschichte getragenen, der mächtig die Gedanken zusammenbindet und ihnen das Gepräge der Geltung aufdrückt mit derselben Kraft, mit welcher er einst denselben Eingang in der Welt verschaffte. Hier müssen wir erst den Namen erringen und vertheidigen, möglicherweise denselben aufgeben, ihn als ein conventionelles Schild aushängen und uns begnügen das System das er decken soll durch seinen eignen innern Werth die Stelle neben jenem andern behaupten zu lassen, ohne dass eine geschichtliche Autorität ihm dieselbe zum Voraus sicherte.

Dort vertritt der Schriftsteller sein Werk; er ist und will sein der Lehrer, der Prediger, der Theolog. Was er spricht, gehört ihm und fügt sich, ein Stück von ihm selbst, in das Ganze seines innern Lebens. Hier muss vielleicht erst der Historiker von dem Theologen getrennt werden; es muss erst gefragt werden, ob wirs denn überhaupt bloss mit einer apostolischen Auffassung des christlichen Gedankens zu thun haben, die wir jener erstern coordiniren dürfen, oder ob nicht theilweise wenigstens eine viel höhere Würde von ihr in Anspruch genommen werde.

Dort endlich wird das Verstehn vermittelt und erleichtert durch die psychologische Grundlage des ganzen Lehrbegriffs; durch dessen Berufung auf innere Erfahrungen, die jeder gemacht haben kann, oder gemacht haben sollte; durch die manchfachen Anknüpfungen desselben an Thatsachen der Erkenntniss, an Stimmungen des Gemüths, an Urtheile des Gewissens, an Bedürfnisse, Wünsche, Bestrebungen aller Seelenvermögen, welche in Sachen der Religion betheiligt sein können; endlich auch durch den Umstand, dass die Sprache, die er spricht, längst mit dem theologischen Leben unsrer Kirche verwachsen ist. Hier dagegen sind der Anknüpfungspunkte für die Welt wenigere; die religiöse Anschauung tritt dieser nicht entgegen, sie zu sich einzuladen, sie durch beredte Gründe zu gewinnen; sie zieht sich mehr in ihr verborgenes Heiligthum zurück; sie will gesucht und gefunden sein; sie gönnt sich nur gleichgearteten Gemüthern; sie reizt und lockt nicht sowohl den strebenden Geist, der sich neuer Entdeckungen freut, als das verlangende

Herz, welches gern und dankbar Gebotenes annimmt; sie ist nicht für geeignet geachtet worden, und zu ihrem eignen Glücke, Schema und Formel herzugeben für officielle Glaubenslehren; sie ist deswegen zwar jungfräulich unberührt geblieben von der unseligen Verbindung mit dem Scholasticismus der Schule, aber die historische Gelehrsamkeit hat auch desto mehr Mühe sich in ihr zurechtzufinden.

Diese Bemerkungen, weit entfernt meinen Beruf zur Behandlung des Gegenstandes durch irgend eine thörichte Selbstüberschätzung begründen zu sollen, mögen vielmehr den kundigen Leser um Nachsicht und Entschuldigung ansprechen, wenn er urtheilen sollte, dass die Klippen an welchen Andre vor mir scheiterten auch von mir nicht vermieden worden sind. Ich bescheide mich, auf keinen andern Erfolg Anspruch zu machen als Licht über einige dunkle Punkte verbreitet, Berechtigung für einige neue Gesichtspunkte errungen, einige tiefer liegende Schätze religiöser Erkenntniss und frommer Erregung gehoben zu haben, und dieses alles vielleicht nur für eine beschränktere Zahl solcher, denen es bis jetzt noch gefehlt haben mag.

Ich habe bereits vor einigen Jahren einige „Ideen über das Evangelium Johannis" veröffentlicht*), welche ich als eine Vorarbeit zu meiner heutigen betrachten, und auf welche ich mich um so eher vielleicht berufen darf, als sie zu meiner Freude freundlich aufgenommen worden sind von mehrern Meistern und Aeltesten des Faches, unter denen ich nur Baumgarten-Crusius nenne, weil ich ihm auf keine andere Weise für sein Wohlwollen danken kann. Ich habe dort mit Mehrerm den eigenthümlichen Charakter des vierten Evangeliums den drei ersten gegenüber nachgewiesen und gezeigt, wie das theologische Element zum historischen sich allerdings wie das Gemälde zum Rahmen verhalte; eine Ansicht, welche seitdem auch von einer andern Seite, aber zu ganz andern Zwecken und mit einem Gefolge von Insinuationen, verfochten worden ist, zu welchen ich mich bis jetzt weder bekennen kann noch genöthigt sehe. An diese Charakteristik schloss sich ein Urtheil über den Zweck und Plan dieses Evangeliums, welche ich in Verbindung mit den ermittelten Tendenzen zu begreifen suchte. Die weitern Untersuchungen über die historische Seite des Inhalts hatten es zwar kurz nur mit den Facten, aber ausführlich mit den Reden

*) Denkschrift der theol. Ges. zu Strassburg 1840.

zu thun, und es sollte durch dieselben theils die Zuverlässigkeit in der Ueberlieferung der wesentlichen Elemente dieser Reden, theils die Freiheit der Bearbeitung nach Form und Ordnung erwiesen werden. Die Bemerkungen über die Persönlichkeit des Vf., womit die Abhandlung schloss, erwähne ich hier nicht; sie scheinen mir zwar auch nach bekannten neuern Kritiken immerhin noch nicht ganz entkräftet zu sein; allein sie sind dort zu kurz, um allen, auch den seither erhobenen, Zweifeln zu begegnen und, was mehr ist, sie stehen zu meiner heutigen Aufgabe in keinem nähern Verhältnisse. Dafür aber erlaube ich mir in Erinnerung zu bringen, dass ich den Versuch wagte, die Natur der joh. Theologie, als einer wesentlich und ausschliesslich mystischen, zu klarer Anschauung zu bringen und zugleich die Grundlinien zu einer Vergleichung derselben mit der paulinischen eben aus diesem speciellen Gesichtspunkte zu ziehen. So bildet jene Abhandlung in mehrfacher Hinsicht die Grundlage und Einleitung der gegenwärtigen und ich habe mir die Freiheit genommen dieselbe zu erwähnen, eben um hier nichts wiederholen zu müssen, was dort schon abgethan war.

Ich fasse mich daher ganz kurz über Mehreres, was sonst ausführlich behandelt und gerechtfertigt werden müsste. Wenn ich von einer johanneischen Theologie spreche, so meine ich damit, wie jetzt wohl allgemein verstanden wird, eine Darstellung der religiösen Ideen und Lehren, welche in unserm vierten Evangelium und in dem damit eng verbundenen Briefe niedergelegt sind, zweien Schriften, welche nicht nur eine uralte Ueberlieferung dem Sohne Zebedäi zuschreibt, sondern welche selbst deutliche Winke enthalten, dass sie ihren Ursprung von diesem ableiten. Die Apokalypse bleibt dabei ganz ausser unserm Gesichtskreise aus Gründen, welche die Wissenschaft längst zum Gemeingute gemacht hat, so dass es noch Niemandem, selbst bei der Voraussetzung eines gleichen Verfassers aller dieser Bücher, eingefallen ist, sie zum Behufe eines systematischen Studiums mit einander zu verbinden. Dass ich der zwei kleinern Briefe nicht besonders gedenke, rührt nicht sowohl von der Ungewissheit ihres Ursprungs, als von dem Umstande her, dass sie für unsern gegenwärtigen Zweck völlig unbedeutend sind.

Eine neue Deduction der Gründe für die apostolische Aechtheit dieser Schriften halte ich hier für überflüssig; sie würde zu vielen Raum einnehmen, wenn sie vollständig sein sollte; und mit kritischen Machtsprüchen möchte ich um so weniger auftreten, ab-

geschn davon, dass solche überhaupt nichts beweisen können, als man gerade denjenigen, gegen die ich streiten würde, vorwirft, mit dergleichen Machtsprüchen selber zu Felde zu ziehen. Allein ich glaube, dass selbst da, wo man die obige Frage noch für unentschieden halten möchte, oder wo man sie bereits verneinend beantwortet hat, die folgende Darstellung immerhin ihren Werth haben kann, da ich mir zum Gesetze gemacht habe, sie durchaus und rein aus den angegebenen Texten zu entwickeln, sie vollkommen unabhängig zu halten von Allem was ausser diesen Texten liegt oder was ein historisches Vorurtheil voraussetzte, das nicht Jedermanns Sache wäre. Ich gebrauche zwar nach Massgabe einer früher gewonnenen und auch durch die neuste Kritik noch nicht unhaltbar gewordnen Ueberzeugung unbedenklich den Namen des Apostels Johannes; allein dieser Name ist ohne Einfluss auf den dogmatischen Stoff geblieben, und wer jenen nicht mit hinnehmen wollte, könnte darum doch diesen als richtig begriffen und treu wiedergegeben anerkennen.

Eben so wenig halte ich es für nothwendig die Berechtigung nachzuweisen, den aus den Reden Jesu im vierten Evangelium erhobenen Lehrstoff ohne Weiteres in die Gesammtdarstellung aufzunehmen und mit demjenigen zu verschmelzen, was der Vf. theils in einzelnen Abschnitten des Evangeliums, theils in der Epistel in seinem eignen Namen, erzählend, predigend und ausführend hinzusetzt. Diese Berechtigung ist mir ja überall zugestanden, sowohl von denen, welche den Vf. sich dergestalt in den Sinn und die Rede Jesu hineinleben lassen, dass seine eigne schriftstellerische Individualität in der lehrenden und belebenden des Meisters aufgeht, als auch von denen, welche umgekehrt der Ansicht sind, dass letzterer die Sprache des Erstern spreche. Auf beiden Seiten wird die wesentliche Untrennbarkeit der den Lehrstoff enthaltenden Textesstücke, und somit der beiden sprechenden Persönlichkeiten anerkannt. Die systematische Exposition des Inhaltes liefert übrigens den thatsächlichen und sicheren Beweis für die Richtigkeit dieses Grundsatzes. Die Wahl zwischen den zwei dabei möglich bleibenden Erklärungen dieses Verhältnisses bleibt Jedem vorbehalten: für mich ist sie durch die Gründe entschieden, welche ich in dem frühern Aufsatze ausführlich entwickelt habe und welche ich um so weniger hier wiederhole, da auch hier das historische Urtheil ohne Einfluss auf die theologische Erörterung bleibt.

Es kömmt zunächst alles darauf an, dass wir den richtigen Gesichtspunkt finden, von welchem aus das Verständniss der joh. Theologie uns nicht nur überhaupt leicht, sondern auch nicht verkümmert werde durch Einmischung fremdartiger Elemente, welche etwa unsre subjective Denkweise, oder sonst gangbare, allgemeiner verbreitete religiöse Vorstellungen einmischen könnten. Dass dieses kein ganz leichtes Geschäft sei, zeigt schon das Schwanken meiner Vorgänger bei der Wahl eines solchen Gesichtspunktes. Der eine findet in den joh. Schriften überhaupt keinen zusammenhängenden Lehrbegriff, sondern nur einige Grundlinien, gleichsam Ideenstämme, die sich wohl ausführen und entwickeln lassen, die Johannes selbst aber nicht in zusammenhängende Ausführung bringe. Ein anderer will alles aus der persönlichen innern Erfahrung des Jüngers construiren, was wir, die Jüngerschaft vorausgesetzt, historisch können gelten lassen, was uns aber hier, wo es sich eben darum handelt, zu wissen, welches denn die innere Erfahrung des Jüngers gewesen sei, auf einen sonderbaren Zirkelweg führt. Ein dritter glaubt, die joh. Theologie als die Lehre vom Logos vor und nach der Fleischwerdung fassen zu können. Ein vierter bezeichnet sie als das System, nach welchem das Christenthum die absolute Religion wäre. Ich führe dies alles nur an um zu zeigen, dass die Ansichten nicht blos in einzelnen Nebendingen, sondern vom ersten Schritte an auseinander gehn können. Meine Absicht ist, weder hier noch später irgendwelche Rücksicht auf meine Vorgänger zu nehmen. So wie meine Auffassung des Gegenstandes sich durchaus unabhängig gebildet hat, weil ich einst gleich von dem ersten Buche das ich darüber gelesen unbefriedigt gelassen war, so soll sie auch unabhängig dem Urtheile der Berufenen entgegentreten. Ich wüsste heute nicht einmal zu sagen, ob und wo ich mit Andern übereinstimme, da ich keinen zum Behufe der jetzigen Redaction meiner Ideen wieder zur Hand genommen habe. Folgende wenige Sätze mögen den Leser über den Begriff orientiren, welchen ich mir überhaupt von der joh. Theologie mache.

1. Die joh. Theologie ist, dem Anscheine zuwider, der sich etwa auf die ersten Verse des Evangeliums stützen wollte, gar nicht ein Erzeugniss der Speculation, sondern der Beschauung. Sie wurzelt und lebt nicht im Verstande, sondern im Gemüthe. Sie ist eine rein mystische Theologie. Sie bedarf nur weniger Ideen, nur einer ganz einfachen Theorie, um das Leben zu erbauen, das ihr in der Tiefe der Seele entzündet ist, und welches

zwar an eine Stütze draussen sich anlehnen mag, nie aber ein Bedürfniss fühlen kann, sich in einer stets erweiterten Sphäre geistigen Strebens neue Nahrung zu suchen, da es in sich selbst die unversiechbarste Quelle der Befriedigung, das Göttliche selber birgt und findet. (S. Ideen u. s. w. S. 21. ff.)

2. Der wesentliche Charakter der mystischen Theologie ist der der Unmittelbarkeit, der Anschauung, im Gegensatze zu dem der Reflexion und dialektischen Begründung, welcher jeder nicht mystischen zukömmt. Um ihr diesen Charakter zu erhalten, muss man sich wohl hüten, dem gelehrten Leuten so natürlichen Bedürfnisse zu systematisiren nachzugeben, welches nirgends leichter zur Einmischung fremder Zuthat führt, als bei einem Lehrbegriffe, der seine eigne Entstehung gar keinem Bedürfnisse des Verstandes, und seine Form keinem Gesetze der Logik verdankt. Je mehr wir hier Gliederungen und Unterabtheilungen anbrächten, desto mehr kämen wir vom Ziele ab.

3. Eine gesunde Mystik ist sich selbst klar, und so auch Jedem sonst für sie empfänglichen. Nur die krankhafte ist verworren und schwer verständlich zu machen. Da ihr Wesen darin besteht, sich für das Gefühl zu bestimmen, nicht für die Reflexion, so muss auch, jene Klarheit vorausgesetzt, die Verständigung über sie mit wenigerem vollendet werden können. Wer sie begriffen hat, muss selbst von ihrem Reichthum ohne grossen Aufwand von Worten dem Gleichgestimmten eine Anschauung geben können; es sind deren nicht mehrere nöthig, als dass das Gemüth in den Stand gesetzt werde, die weitere Erklärung praktisch und unmittelbar sich selber zu verschaffen. Ein dickbändiges verwaschenes Gerede taugt eben so wenig als ein schwerfälliges, wenn gleich kürzeres, oder als ein allzu transscendentales. Und in so fern in diesem Satze zugleich allerdings für das Folgende eine Methode angekündigt wird, welche die *σοφίαν ζητοῦντας* 1. Cor. 1, 22. nicht befriedigen dürfte, so will ich hinzufügen, dass ich mit vollem Bewusstsein auf den Beifall derselben verzichte.

4. Ein der mystischen Richtung hingegebenes Gemüth wird immer eine gewisse, kleine Anzahl theologischer Grundbegriffe nöthig haben, welche das Substrat seines innern Lebens bilden. Diese Begriffe brauchen gar nicht erst selbst ein Erzeugniss der mystischen Anschauung zu sein; sie können einfache Lehrsätze der populärsten Dogmatik, sie können transscendentale Dogmen einer speculativen Religionslehre sein. Das Eigenthümliche ist nur,

dass diese Sätze mehr als angenommene Prämissen zu der mystischen Auffassung und Verarbeitung der religiösen Ideen, denn als integrirende und einverwobene Theile eines gegliederten Lehrgebäudes erscheinen. Diese Prämissen können, und wir sagen dies, weil es in der joh. Theologie wirklich Statt hat, sie können einem guten Theile nach fremdes, entlehntes Gut sein, welches an und für sich noch in keinem organischen Zusammenhange mit der mystischen Anwendung steht, die hier davon gemacht wird, und welches anderswo zu einer Theologie gehörte, welche gar keine mystische Tendenz hatte. Diese Prämissen dürfen in der Darstellung allerdings nicht übergangen werden, weil sie den Schlüssel zu der Hauptsache, zu der Mystik geben; aber sie gehören nicht in dem Sinne zu der darzustellenden Theologie, als ob diese sie frei zu ihren Zwecken geschaffen hätte.

5. Eben weil diese Prämissen entlehnt sein können, und theilweise hier wirklich sind, so geschieht es, dass die Speculation, welcher sie ursprünglich angehört haben, nicht mit selbständiger, philosophischer Consequenz verfolgt wird, dass namentlich der dazu gehörige Sprachgebrauch sich nicht gleichbleibt, da wo nicht diese Speculation, sondern eine ihr fremde, oder nur sehr entfernt verwandte mystische Lehre der wesentliche Zweck des Theologen ist. Es zeigt sich vielmehr jeden Augenblick, dass die Formeln, auf welche die Speculation geführt und welche der Mystik bequem geschienen hatten, zur Verständigung über ihre eignen Vordersätze, durchbrochen werden von andern Redeweisen, welche der letztern eben so gut dienen können, die aber, philosophisch beurtheilt, mit jenen nicht harmoniren.

6. In der Regel hat jedes neue System nothgedrungen seine polemische Seite. Es stellt sich einem frühern oder gleichzeitigen oder mehrern gegenüber; es entwickelt gewisse Wahrheiten mit Rücksicht auf gewisse Irrthümer; die Gliederung ist abhängig von solchen Rücksichten u. s. w. Das hat nun in einer rein mystischen Theologie nicht Statt. Diese sieht von äusserlichen Beziehungen, von geschichtlichen Verhältnissen ab; sie fühlt keine Nöthigung, sich mit Ansichten, die ihr heterogen sind, auseinander zu setzen, ihre Berechtigung zu sein, wie sie ist, nachzuweisen, das ihr anderwärts unvollkommen scheinende als solches zu erkennen zu geben, sich in geschichtliche Beziehung mit früher dagewesenem zu setzen; lauter Rücksichten, welche z. B. der paulinischen Theologie eine Reihe eigner Lehrsätze zugeführt haben, welche mit zur

Bereicherung derselben beitragen. Die Beziehungen des Gemüthes zur Gottheit sind für sich allein, wo sie ächt sind, überall dieselben, überall gleich unmittelbare, und können durch was sonst die Welt bewegt haben mag nicht modificirt werden. Hat die Mystik sich störender Gegensätze zu erwehren, so wird sie dieses durch einfache und bestimmte Assertion und Negation thun, wie die joh. Epistel; neue Begriffe und Glieder zu produciren findet sie sich dadurch nicht veranlasst.

7. Der mystischen Theologie wesentlich ist die Verschmelzung des theoretischen und praktischen Elements in der Religion. In so fern das Christenthum nie ohne ein mystisches Element sein kann, wird auch Dogmatik und Moral, was man gewöhnlich so nennt, in demselben nie von einander gelöst werden dürfen. Und dies um so weniger, je mehr die mystische Färbung eine stärkere ist. In einer rein mystischen Theologie wird die Wechselwirkung zwischen Glauben und Handeln gerade zu einer Verschmelzung beider, versteht sich, wenn man die oben als Prämissen bezeichneten, theoretischen Lehrstücke, eben als solche gelten lässt. Von einer johanneischen Dogmatik oder Moral ins besondre reden, sofern jedes ohne das andre sein sollte, hiesse die joh. Schriften nicht verstanden haben.

8. Die mystische Richtung strebt zwar nicht zur Isolirung des Individuums, aber sie kann sich doch in dem Individuum ganz wohl vollenden. Die Ideen von Gemeinschaft der Individuen unter sich, besonders wo von einer Verbindung zu objectiven Zwecken die Rede wäre, also auch die darauf gebauten Lehrstücke von der Kirche und damit zusammenhängende, treten nicht hervor. Die unmittelbare Beziehung des Individuums zu dem Göttlichen ist so vorherrschend, so überwältigend, dass eine andre daneben nicht recht aufkommen mag. Das Gesetz der Concentration beschränkt den dogmatischen Gesichtskreis räumlich. Es beschränkt ihn aber auch zeitlich. Die Mystik in ihrer höhern Vollendung befriedigt Den, der sich ihr hingegeben, so vollkommen, dass sich ihm das Interesse an allem jenseits des Augenblicks liegenden ausserordentlich abschwächt, weil jeder Augenblick für ihn schon die Summe aller Himmelsgüter enthält. Die Lehrstücke von den letzten Dingen werden also einer solchen Theologie entweder ganz abgehn oder doch von sehr untergeordnetem Interesse sein.

Diese Bemerkungen, die ich nicht unnöthiger Weise vermehren will, erklären uns zum Voraus, dass und warum eine mystische

Theologie, also die johanneische, in Absicht auf Vollständigkeit der religiösen Begriffe und Dogmen, wie in Absicht auf logische Gliederung immer als eine unausgebildete erscheinen wird, da wo man sie, verwöhnt von der Schule her, oder auch nur von Paulus her, mit einem ihr fremden Massstabe messen will. Sie zeigen aber auch, dass man sie nicht also messen darf. Sie zeigen endlich, warum die Kirche sich nicht an sie hat anschliessen können, um ihr System auszubauen, warum die Formeln dieses Systems so vielfach sich von den hier gebrauchten beengt fühlen mussten, warum endlich der in der Kirche nie versiechende lebendige Drang zu mystischer Erbauung, trotz dieser von der Schule empfundenen Unvollkommenheit, und wohl gerade wegen derselben, sich immer wieder zu dieser joh. Theologie hingewendet hat.

Nachdem wir uns so orientirt haben über den Charakter der Theologie, die nun weiter entwickelt werden soll, rücken wir der Lösung unsrer Aufgabe um einen letzten Schritt näher, indem wir dem Schriftsteller die Grundidee seiner Lehre abzuhorchen suchen, dem Apostel den Text über welchen er predigt. Je einfacher das ganze System ist, das wir ja ein System zu nennen zögern konnten, desto natürlicher ist die Erwartung, dass es irgendwo kurz resümirt werden wird, und so uns die nöthige Anleitung gegeben, uns in demselben zurechtzufinden. Und diese Erwartung trügt uns nicht. Gleich die Stelle, nach welcher wir zuerst greifen müssen, die, wo der Evangelist den Zweck seines Buches angibt, kann uns bieten was wir suchen. *Ταῦτα*, sagt er 20, 30 f., was hier mitgetheilt ist, so viel und nicht mehr, ist geschrieben *ἵνα πιστεύσητε*, dass Jesus der Sohn Gottes ist und *ἵνα ζωὴν ἔχητε* durch diesen Glauben. Offenbar sind beide Zwecke coordinirt, und da die, evangelische Geschichte in der Form unseres Buches nicht als eine Gelegenheitsschrift anzusehn ist, sondern als eine normale Predigt, so ist zu sagen, dass diese Predigt überhaupt jenen doppelten Zweck anerkennt. Nach den Bemerkungen, die wir über den Charakter der johanneischen Theologie gemacht haben, ist diese Stelle der treue Ausdruck derselben. Sie hat offenbar zwei Theile, eine dogmatische Prämisse, die sie adoptirt (*Ἰησοῦς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ*) und eine ihr wesentliche Auffassung des Verhältnisses des Individuums zu der abstrakten theologischen Wahrheit (*ζωή*). Beide Kreise berühren sich in der Idee der *πίστις*, welche zwei Seiten hat: die eine, wornach sie die Aneignung des speculativen

Elementes, die andre, wornach sie die Verwirklichung des mystischen vermittelt.

Indessen halte ich es für wünschenswerth eine andre Stelle zu finden, die den Grundgedanken der joh. Theologie: *ζωὴ ἐν πίστει Ἰησοῦ τ. υἱοῦ τ. θεοῦ,* in etwas entwickelterer Form wiedergäbe, damit wir gleich die Art und Weise erkennten, in welcher sich die unentbehrlichsten Nebenbegriffe anschliessen, und nicht nöthig hätten einem so wenig systematisirenden Theologen unsre eignen Verstandescategorien für seine Gefühlstheologie unterzuschieben. Solche Stellen sind nun wirklich vorhanden, die zu dem angegebenen Zwecke vollkommen ausreichen. Ich mache zuerst auf *Ev.* 3, 16. aufmerksam, wo gleich in der ersten Lehrrede Jesu der Inhalt des Evangeliums kurz und bündig zusammengefasst wird. In dieser Stelle liegen alle Grundbegriffe der joh. Theologie vollständig und klar zu Tage. Ebenso, nur mit geringer Aenderung im Ausdrucke, Ep. 4, 9. ff. Und bei diesem Winke des Apostels wollen wir stehen bleiben. Das Fachwerk, wie es sich hieraus ergeben wird, genügt eben seiner Einfachheit wegen. Das Ganze zerfällt so in zwei Theile, die Prämissen oder Lehnsätze zuerst, sodann die sich auf jene stützende Theológie selbst. Die Prämissen sind theils speculative, theils historische. Jene, die Lehre von Gott und dem Sohne oder dem Logos, sind vorgestellt durch die Texteswort *ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ...,* diese, die Offenbarung an die Menschen durch den fleischgewordnen Logos, nach ihrem Bedürfniss, ihrem Zwecke, ihren Mitteln, und ihrer nächsten Wirkung, vorgestellt durch die Worte *ἔδωκεν* oder *ἀπέσταλκεν εἰς τὸν κόσμον...* Der zweite Theil, was wir so recht eigentlich die joh. Theologie nennen, geht in dem höchst einfach gegliederten Satze auf: *ἵνα πιστεύοντες εἰς αὐτὸν ζωὴν ἔχωμεν.* Wir wollen versuchen den thatsächlichen Beweis zu führen, dass mit einem so geringen Aufwande von logischer Zurüstung von der Hauptsache selbst nicht das Mindeste verloren geht.

§. 1.

Die Grundlage der mystischen Theologie ist, noch viel unmittelbarer als die jeder nicht-mystischen, die Idee Gottes, in so fern es sich bei derselben ganz besonders darum handelt, Gott nicht blos als das Centrum des Seienden zu erkennen, sondern auch als das Centrum des zu Erstrebenden zu finden. Es kömmt also in einem solchen Falle noch viel mehr darauf an, zu wissen,

wie sich diese Idee gestaltet und ausgebildet hat. Es entsteht also auch hier die Frage, nicht was die allgemeine Religionslehre, oder selbst die christliche überhaupt von Gott lehrt, sondern ob und in wie fern von Johannes, zum Behufe des praktischen Momentes, das seine Theologie durchdringt und beherrscht, entweder eine besondere Seite des Begriffes hervorgehoben, oder demselben ein besonderes Merkmal hinzugefügt wird, oder ob sonst eine eigenthümliche Gesammtanschauung vorwaltet. Es wird aber zu dem Ende nicht überflüssig sein, zunächst daran zu erinnern, dass zur Zeit, wo die christliche Literatur entstand und mit ihr die christliche Theologie, bereits zweierlei Auffassungsweisen des Gottesbegriffs, eine vulgäre und eine philosophische, in den Umgebungen der Apostel neben einander bestanden, um nachzusehn, an welche von beiden die johanneische zumeist sich anschliesst, oder in wie fern sie ihren eignen Weg geht. Das Ergebniss mag sein welches es wolle, die geschichtliche Nachweisung der vorchristlichen Begriffe kann mit wenigem abgethan werden, sowohl in diesem als in den folgenden Abschnitten, wo ähnliche Erscheinungen zur Sprache kommen werden; da wir nicht diese Begriffe an sich erforschen, sondern wissen wollen, ob sie auf die christlichen von Einfluss gewesen sind.

Nach der vulgären, sagen wir geradezu alttestamentlichen Vorstellung ist einfach von einem einzigen, persönlichen, von der Welt verschiednen Gotte die Rede, welcher diese Welt aus vollkommen freiem Antriebe geschaffen hat und in der Schöpfung und Regierung derselben seine Eigenschaften als der Mächtige, Gütige, Weise, Gerechte offenbart.

Darüber hinaus geht nun die philosophische Vorstellung von einem an sich schlechthin unerkennbaren und unvorstellbaren Gotte, der dem menschlichen Denkvermögen nur dadurch erreichbar wird, dass dieses die Gesammtheit der ihm zukommenden Merkmale, welche real in ihm enthalten und verborgen sind, speculativ von seinem Wesen trennt, auffasst und so dieses Wesen von einem abstrakten, was es war, für sich zu einem concreten werden lässt. Ein Gedankenprocess, der sich noch täglich durch unsre psychologische Erfahrung rechtfertigt, indem auch wir, um uns Gott zu denken, eben die Summe seiner Eigenschaften uns vergegenwärtigen müssen. Nur lässt jene Philosophie, was wir hier des leichtern Verständnisses wegen als ein subjectives beschrieben haben, objectiv und thatsächlich vorgehn, unabhängig von allem mensch-

lichen Denken. Die Gesammtheit der göttlichen Eigenschaften tritt sich offenbarend aus dem Absoluten heraus, und diese Offenbarung heisst eine göttliche Person oder Hypostase, real dieselbe, formal eine andere als das Absolute; und jede weitere Offenbarung des Göttlichen, d. h. jedes Schaffen und Entstehn, jede Berührung des Göttlichen mit dem Geschaffenen und ausser Gott Seienden, kann eben nur durch die Vermittlung dieser persönlichen Uroffenbarung geschehn.

Es wird sich weiterhin herausstellen, bis auf welchen Grad diese eigenthümliche Metaphysik, welche zwar nicht rein jüdischen Ursprungs war, aber doch im Judenthum Boden und Halt für ihr Gedeihn fand, geeignet scheinen konnte, mit christlichen Ueberzeugungen vermählt zu werden. Schon hier an der Schwelle des ganzen Lehrbegriffs sind die Grundideen derselben nicht spurlos vorübergegangen, und in der Lehre vom Logos werden wir sie noch enger mit dem Systeme verbunden sehn.

Die Idee der Unerkennbarkeit Gottes, als die Basis der Lehre vom Logos, ist deutlich ausgesprochen Ev. 1, 18. vgl. 6, 46. *θεὸν οὐδεὶς ἑώρακε πώποτε*, was dem Zusammenhange nach nicht auf ein leibliches Schauen, sondern auf ein geistiges Erkennen bezogen werden muss (während 5, 37. füglich ersteres verstanden wird in einer gar nicht hieher gehörigen Stelle). Der Gegensatz, in welchen sich diese Behauptung mit bekannten alttestamentlichen Erzählungen setzt, ist dabei ein bewusster, und die Offenbarungen Gottes vor Auge und Ohr, von denen dort die Rede ist, werden ausdrücklich als Offenbarungen der zweiten Hypostase angesehn 12, 41., wie dies schon von Seiten jüdischer Theologen ebenfalls geschah. Eine weitere Bestätigung dieses ersten Satzes werden wir in mehrern andern nachfolgenden finden.

Indessen ist auch schon diese erste speculative Prämisse nicht rein und consequent festgehalten. Sonst könnte ja von Gott an sich überhaupt nicht die Rede sein, sondern nur von der offenbarenden Hypostase, dem Logos. Aber das philosophische Theorem hat das biblische Glaubensbewusstsein nicht überwunden; und mehr noch ist zu sagen, weil die christliche Theologie diese Ideen nicht als reine Abstraktionen zu verarbeiten hatte, sondern von einem ganz andern Punkte, einem vor aller Speculation ihr wesentlich zugehörigen ausging, nemlich von der historischen, also sehr concreten Erscheinung Jesu, so konnte sie zwar zu einer Anwendung gewisser dorther entlehnter Ideen und Formeln sich

verstehn, nie aber diesen geschichtlichen Kern in Gefahr bringen, in jenen Abstractionen aufzugehn. Und dies letztere wäre ja geschehn, wenn mit völliger Hintansetzung alles dessen, was Jesus von seinem Verhältnisse zum Vater, als von dem Verhältnisse zweier wollender und handelnder Personen gesagt, man diese Personen nur in soweit geschieden hätte, dass man mit den jüdischen Philosophen der einen das schlechthinige Sein, der andren allein das Wollen und Handeln zugeschrieben hätte. Die jüdische Theorie ist wesentlich verwandt mit der sabellianischen, also einer dem historischen Christenthum von Hause aus fremden.

Es wird uns also nicht auffallen, wenn, trotz jener Prämisse, Johannes von Gott (nemlich eben von dem ohne Rücksicht auf die Logosidee gedachten) sehr positive und concrete Merkmale anzugeben weiss. Ich berufe mich hier nicht auf die bekannte Stelle 4, 24., wo die geistige Natur der Gottheit hervorgehoben wird. Denn obgleich sich eine solche kurze, schlagende Stelle sonst nicht wiederfindet, so ist doch die Sache selbst dem Christenthum mit dem Judenthum gemein und kann nicht eine johanneische Formel genannt werden.

Wohl aber gehört es ganz eigentlich hieher, dass die joh. Theologie der Gottheit drei Merkmale zutheilt, welche bestimmt sind, nicht nur das Wesen derselben zu charakterisiren, sondern es so darzustellen, dass es erschöpfend gekannt werde, und welche um so wichtigere Momente in dem ganzen Lehrbegriffe abgeben, als sie weiterhin die Grundlage bilden sollen zu allem, was uns noch als die natürliche Gliederung desselben erscheinen wird. Diese drei Merkmale sind folgende:

1. Gott ist Licht, *φῶς* Ep. 1, 5. Licht ist der Name für alles Wahre, es gehöre der Sphäre des Denkens oder des Wollens an; von Gott gesagt steht es also unsern Begriffen von Allwissenheit und Heiligkeit gleich. Nach Massgabe eines constanten Sprachgebrauchs, wornach jedes innige Verhältniss zwischen zwei Subjecten oder auch zwischen Subjekt und Prädikat durch *ἐν* ausgedrückt wird, sagt Johannes gleichbedeutend auch *θεὸς ἐν τῷ φωτὶ ἐστί* v. 7., wie er sagen könnte *φῶς ἐν αὐτῷ ἐστί*, da er wenigstens sagt *σκοτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἐστί*. Von einem blossen Wohnen im Lichte (1. Tim. 6, 16.) darf diese Formel nicht verstanden werden.

2. Gott ist Leben, *ζωή* Ep. 5, 20. oder nach dem andern Sprachgebrauche in ihm ist Leben Ev. 5, 26. vgl. *ὁ ζῶν* 6, 57.

Zur Erschöpfung dieses Begriffs reicht die Vergleichung von אל חי nicht aus, welches nur den Gegensatz gegen die falschen Götter vgl. Ep. 5, 21. ausdrückt. Vielmehr ist hier Leben der Name für das Sein an] sich und nach aussen, d. h. für das Schaffen, endlich für die Seligkeit. Für die Verbindung des Schaffens mit dem Sein als zweier paralleler Begriffe spricht auch, dass das erstere als *ἐργάζεσθαι* Ev. 5, 17. ausdrücklich als ein fortdauerndes aufgefasst ist.

3. Gott ist Liebe, *ἀγάπη* Ep. 4, 8. 16. Liebe ist der Name für die Beziehung Gottes zu allem was das Leben von ihm hat. Also zunächst zu dem Sohne 3, 35. 5, 20. 10, 17. 15, 9. und zwar schon vor der Erschaffung der Welt 17, 23. ff. Sodann zu dieser 3, 16. Ep. 4, 10. 19., besonders aber zu den Gläubigen 14, 23. 16, 27. Alle drei Beziehungen lassen sich theologisch zurückführen auf die Idee, dass Gott nur sich liebt in dem, was nicht Er ist, also das, was von ihm ist und zu ihm strebt, das Göttliche 17, 26.

In diesen drei Merkmalen wird der joh. Theologie der Gottesbegriff concret. Sie sind aber nicht aufzufassen als eben so viele einzelne Eigenschaften Gottes, gleichsam Stücke oder Seiten aus seinem Wesen, sondern jedes einzelne repräsentirt das ganze göttliche Wesen und es heisst *φῶς ἐστὶν ὁ θεός*, so wie *πνεῦμα ὁ θεός*. Licht, Leben, Liebe sind nicht Attribute; sie sind die Substanz Gottes selber.

§. 2.

Auch die Idee der zweiten Hypostase, gleichsam der concret gedachte Gott des philosophischen Systems, ist nicht so geradezu in die joh. Theologie übergegangen. Das Verhältniss beider Anschauungen beweist vielmehr wiederum, dass die religiöse Ueberzeugung des christlichen Theologen unabhängig von jener Speculation schon gewonnen war, und dass nur das Bedürfniss, sich von derselben wissenschaftliche Rechenschaft zu geben, ihm die Formeln der Schule zuführte, welche er am meisten geeignet hielt, seinen Sinn auszudrücken, ohne dass er sich an dieselben band, wie man sich etwa an ein frei und selbstgeschaffenes System bindet.

Jene religiöse Ueberzeugung nun, von der ich eben sprach, war die von der übermenschlichen Natur der Person Jesu; diese Ueberzeugung war mit mehr oder weniger Klarheit in den Jüngern erwacht gewesen, ohne wohl bei irgend einem derselben zu einem

theologischen Begriff sich zu bestimmen, als die Auferstehung sie zu einer festern Gestaltung kommen liess. Von da an mussten die Denkenden unter ihnen das Bedürfniss fühlen, über diesen alles übrige beherrschenden Punkt ins Klare zu kommen, und da die Theologie ihrer Zeit und Volksgenossen bereits Begriffe aufgestellt hatte, welche einen bequemen Aufschluss über ein Geheimniss versprachen, welches offenbar einer Sphäre der Erkenntniss angehörte die zu ergründen sie sich noch nicht geübt hatten, so musste ihnen dieser Aufschluss ein willkommener sein. Und weil sie nach Beruf und Vorbildung keine Philosophen, sondern Prediger des Evangeliums waren, so konnte es ihnen genügen, von jenen theologischen Formeln gerade so viel aufzunehmen, als die Bedürfnisse des Augenblicks erheischten, unbekümmert um jede schulgerechte Durchführung und Anwendung, welche die sich selbst als Zweck setzende Speculation sich zur Pflicht gemacht hätte.

Auch bei Johannes scheidet sich aus dem göttlichen Wesen eine besondre Persönlichkeit oder Hypostase, welche dasselbe offenbart, indem es das abstracte concret darstellt und in Raum und Zeit zur Erscheinung bringt. Der Begriff dieser Hypostase ist bekanntlich älter als das Christenthum und kann in dem verschiedentlich ausgebildeten Systeme damaliger jüdischer Religionsphilosophie, in seinen Elementen sogar im A. T. nachgewiesen werden.

In dieses System zurück weist nun mehreres in der joh. Theologie, was zunächst zur Sprache zu bringen ist; vor allem die Namen selbst, welche der Hypostase, von der wir zu sprechen haben, beigelegt werden. Es sind deren besonders zwei: *Λόγος* Ev. 1, 1. 14., das als Person gedachte von Gott ausgesprochene Wort als der Ausdruck seines Denkens und Wollens und als das Werkzeug seines Thuns, mit besonderer Beziehung auf den Act der Schöpfung; und *Υἱός*, (schlechthin 3, 36. 5, 19 ff. 8, 35 f. Ep. 2, 22 f. und ὁ oder *υἱὸς θεοῦ* 10, 36. Ep. 3, 8. und ὁ) ein Wort, welches an sich ein Verhältniss bezeichnet, das sein allgemeines Analogon in der physischen Welt hat, und wiederum ein solches, in welches Viele in der moralischen mit Gott treten können. In beiden Beziehungen ist deswegen der Name durch den Beisatz *μονογενής* Ev. 1, 14. 18. 3, 16. 18. Ep. 4, 9 restringirt. Kein Mensch ist zu Gott, kein Sohn zu seinem Vater ein Sohn wie dieser. Beide Namen verhalten sich so zu einander, dass *υἱὸς* mehr das Verhältniss der offenbarenden Hypostase zu

der absolut gedachten Gottheit, λόγος das Verhältniss beider zur Welt andeutet.

In dasselbe System weisen ferner folgende dem Eingange des joh. Evangeliums entlehnte Sätze: 1) ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, wo die Präposition nicht geradezu gleich bedeutend sein kann mit παρὰ τῷ θεῷ 17, 5. Sie zeigt eine Richtung an und entspricht somit vollkommen der speculativen Vorstellung des immanenten Verhältnisses des Logos zu Gott, welches erst für und durch die Schöpfung in ein emanentes sich verwandelt. Gleichbedeutend damit ist εἰς τὸν κόλπον V. 18. 2) Θεὸς ἦν ὁ λόγος, wo θεὸς Prädicat und Logos Subject ist. Wie der vorige Satz die Trennung der Personen vollzogen hatte, so wehrt dieser der Trennung des Wesens. Darum wird auch sofort der vorige Satz wiederholt: denn nicht identificirt sollen beide werden für die Speculation, sondern nur die begriffliche Scheidung neben die wesentliche Einheit gestellt werden. 3) Der Logos ist der Weltschöpfer, ein sich an die allbekannte Redeweise der Genesis anlehnender Satz, in welchem sich denn auch die alttestamentliche Grundlage dieser ganzen Vorstellungsreihe wiederfinden lässt. 4) Der Logos ist der Offenbarer der Gottheit V. 18. und hat deswegen auch die göttliche δόξα V. 14, sowohl als ein ihm selbst vermöge seiner Göttlichkeit wesentliches, als auch als das zu offenbarende. Alle diese Sätze verbieten jeden Zweifel daran, dass die joh. Theologie die speculative Vorstellung von der zweiten Person der Gottheit unter ihre dogmatischen Prämissen aufgenommen habe, und erlauben, was wir nicht erst näher zu beweisen brauchen, keine bloss symbolisch-ethische Umdeutung.

Allein auch hier ist das speculative System weder vollständig noch consequent durchgeführt. Die Zwecke der christlichen Predigt konnten auch ohne dasselbe erreicht werden und diese praktischen Zwecke bleiben ja bei der apostolischen Schriftstellerei die Hauptsache.

Es ist nicht vollständig durchgeführt. Allerdings wird die Präexistenz des Logos gelehrt, nicht nur indirect in dem Satze von der Weltschöpfung durch ihn, sondern auch ausdrücklich 3, 13. 6, 62. 8, 58. 17, 5. 24. Vgl. 8, 14. 12, 41. auch 1, 15. 30. Allein keine einzige dieser Stellen führt über eine relative Präexistenz hinaus; von der absoluten, von der Ewigkeit des Logos ist nirgends die Rede, wenn ihr auch nirgends widersprochen wird. Die Formel ἐν ἀρχῇ ἦν 1, 1. 2. gibt nicht mehr. Der Begriff des Anfangs ist ein relativer an und für sich schon, und da er nicht

eine Beziehung auf Gott haben kann, sondern nur auf das ausser Gott seiende, die Welt, so sagt die Formel offenbar weiter nichts, als dass der Logos schon war, als die Welt ihren Anfang nahm, und zwar eben deswegen bis dahin noch *πρὸς τὸν θεὸν* oder *εἰς τὸν κόλπον*. Eben dahin führt uns Ep. 1, 1. 2, 13. f. Will man gar das *ἐν ἀρχῇ*, wie dies oft geschieht, als eine Anspielung auf das בראשית der Genesis betrachten, so verbietet man sich ohnehin, den Begriff der Ewigkeit damit zu verbinden, weil sonst auch die Welt an derselben Antheil hätte. Eben so wenig lässt sich aus dem joh. Sprachschatze eine Formel für dasjenige gewinnen, was die spätere Speculation die ewige Zeugung genannt hat. Der Name *υἱὸς* selbst wenigstens kann vermöge seines Urbegriffs und ohne weitern Zusatz nie auf den Begriff der Coäternität führen.

Es ist aber auch nicht consequent durchgeführt. Das vulgäre Gottesbewusstsein bricht hin und wieder so weit durch, dass der Vf. die speculativen Formeln selbst nicht verfolgt und andere gebraucht, die offenbar jenem entlehnt sind und störend neben diesen stehn.

Dieses ist der Fall: 1) Da wo die speculative Grundvorstellung geradezu aufgegeben, das göttliche Wirken und Schaffen unabhängig vom Logos gedacht und diesem eine besondere geistige Sphäre des Wirkens zugewiesen wird 5, 20.

2) Da wo Gott mit Nachdruck der allein wahre, *μόνος ἀληθινός*, genannt wird und der Sohn von ihm zugleich unterschieden ist 17, 3. (Vgl. 7, 28. Ep. 5, 20.), wodurch der speculative Begriff der Wesenseinheit offenbar gestört oder übersehn wird, wenn er nicht geradezu verloren geht. Aehnliches hat Statt da, wo *ὁ θεὸς* schlechthin vom Vater mit Unterscheidung des Logos gebraucht ist 3, 34. Ep. 5, 11., während *ὁ θεὸς* nie vom Sohne allein vorkömmt und 10, 35 f. sogar zwischen *θεὸς* und *υἱὸς θεοῦ* noch ein Unterschied gemacht zu sein scheint.

3) Da wo der Sohn in ein Verhältniss der Abhängigkeit dem Vater gegenüber gestellt wird, was gar nicht unhäufig und in mancherlei Wendungen und Gedanken geschieht. Zwar fehlt es nicht an Stellen, welche die Gleichheit beider Personen besagen. So möchte ich z. B. die Formel: Ich und der Vater sind eins 10, 30. nicht auf ein bloss ethisches Verhältniss beschränken, wie sehr sie auch V. 38. Vgl. 17, 21 f. in das mystische Gebiet hinübergezogen wird. Mehr noch die Stelle 5, 17 ff., wo die Namen Vater und Sohn gewiss nicht gegen den Sinn der joh. Theologie als ein *ἴσον*

ἑαυτὸν ποιεῖν τῷ θεῷ gedeutet werden, also ganz speculativ aufgefasst sind; Vgl. noch 16, 15. und ähnliche Stellen. Indessen werden diese Stellen aufgewogen durch andere, in denen die Abhängigkeit, also die Ungleichheit deutlich ausgesprochen wird. Schon die Namen Vater und Sohn impliciren dieselbe, theils wegen des Nebenbegriffs der Priorität in der Zeit, theils wegen des Nebenbegriffs der Autorität und des Gehorsams. Allerdings sind diese Namen nicht gewählt worden um an diese Nebenbegriffe zu erinnern, allein eben so gewiss schrak man bei der Wahl der Namen nicht vor diesen unabweisbaren Nebenbegriffen zurück. Ferner erinnere ich an πέμπειν, ἀποστέλλειν, ἐλήλυθα ἐν ὀνόματι 5, 43. ἀπ' ἐμαυτοῦ οὐκ ἐλήλυθα 7, 28. 8, 42. lauter populäre, alttestamentliche Redensarten, welche mit unserer vorhin nachgewiesenen Metaphysik bis auf einen gewisen Grad vielleicht sich vertragen mögen, aber gewiss nicht auf dem nemlichen Grund und Boden wie diese gewachsen sind. Noch deutlicher wird dieses da, wo der Vater dem Sohne den Geist mittheilt 1, 33. 3, 34. und wo der Sohn versichert ἀφ' ἑαυτοῦ nichts thun zu können 5, 19 ff. 30. Was die letztere Stelle betrifft, so weiss ich recht wohl, dass in derselben nicht von einer physischen Nothwendigkeit die Rede ist, sondern von einer metaphysischen, welche sich ganz wohl mit dem Logosbegriff vereinigen lässt, um so mehr da dieser Satz bestimmt ist, den Sohn zu legitimiren vor der Welt, nicht sein Ansehn oder seine Würde zu schmälern. Nichts desto weniger liegt in dem Ausdruck οὐ δύναται u. s. w., in dem βλέπειν, in dem δεικνύναι, in dem θέλημα eine unverkennbare Ueberordnung des Vaters über den Sohn. Diese Abweichung von den Formeln des Systems, an welches sich die Theologie unseres Evangeliums zuerst angelehnt hatte, wird noch augenfälliger dadurch, dass V. 20. das Wirken des Sohnes von dem, was der Vater αὐτὸς ποιεῖ, deutlich unterschieden wird, was ja eine dem Logosbegriff durchaus fremde Vorstellung ist. Vgl. für dieselbe Redeweise noch folgende Stellen: τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με 6, 38. 4, 34. ἐδίδαξέ με 8, 28. 29. ἐντολὴν ἔδωκέ μοι 12, 49. vgl. 15, 10. 14, 31. λόγον αὐτοῦ τηρῶ 8, 55. u. s. w. Endlich erscheinen selbst die göttlichen Eigenschaften des Logos überall als mitgetheilte, verliehene, übertragene und zwar aus Liebe, so dass der Begriff ganz aus der Sphäre der Metaphysik entfernt wird, welcher er doch ursprünglich angehört hatte. So 5, 26: ἔδωκε ζωὴν ἔχειν. 6, 57: ζῶ διὰ τὸν πατέρα, was merkwürdiger Weise correspondirt mit dem andern Satze: der

Glaubige ζήσεται δι' ἐμὲ. Dasselbe ἔδωκε bezieht sich 17, 24 auf δόξαν; 3, 34 auf πνεῦμα; 5, 27 auf ἐξουσίαν κρίσιν ποιεῖν vgl. 17, 2. 3, 35. 13, 3. alles vorige zusammenfassend auf πάντα. Auch das ἐρωτήσω 14, 16. und die Bitte 17, 5 gehören in diese Ideenreihe am Schlusse, welcher es uns nicht mehr befremden kann, auch den Satz ὁ πατήρ μείζων ἐστιν 14, 28 zu finden.

Wenn also mehrere Theologen die Behauptung aufgestellt haben, dass der joh. Logos nicht der philonische sei, so haben sie — ausser andern später noch zu entwickelnden Gründen — auch nach dem eben nachgewiesenen Verhältnisse der populären und speculativen Formeln gewiss Recht. Im Irrthume sind sie aber, wenn sie damit bewiesen zu haben meinen, dass die daneben und theilweise bestehende Aehnlichkeit in den Lehrsätzen und Begriffen nicht eine Abhängigkeit der joh. Theologie von der chronologisch ihr vorangehenden jüdischen, eine Anlehnung der erstern an die letztere voraussetze.

§. 3.

Es ist uns nach dem bisherigen klar geworden, dass die joh. Theologie in der Entwicklung der dogmatischen Prämissen an welche sie sich anlehnt, sich nach Gedanke und Ausdruck Wesentliches aus der Speculation ihrer Zeit angeeignet hat, dass sie von den religiösen Ueberzeugungen, die ihre selbständige und unmittelbare Grundlage bilden, mit Hilfe einer anderweitigen Schulterminologie sich und Andern Rechenschaft zu geben versucht hat, dass aber dieses nicht so vollständig und consequent geschehn ist, dass nicht auch daneben Raum für Anschauungen und Begriffsbestimmungen gewesen wäre, welche mit jenem System der Schule nicht in näherm Zusammenhange standen. Die Möglichkeit einer solchen Verbindung von zweierlei Elementen in der theologischen Sprache oder Anschauung erklärt sich einfach daraus, dass kein Schulinteresse die Darstellung beherrschte, dass die Speculation dabei nicht Zweck, sondern Hilfsmittel war, und zwar ein gelegentlich entlehntes, der wahre Zielpunkt aber auf ganz anderm Gebiete zu suchen ist. Ueber letzteres später; vorher ist noch anderes zu besprechen.

Zuvörderst haben wir den Logosbegriff noch aus einem besondern Gesichtspunkte zu betrachten, unter welchem er uns weniger abstrakt erscheinen wird als vorhin, und in unmittelbare

Verbindung treten kann mit den weiterhin sich an ihn anlehnenden mystischen Ideen. Wir werden dabei sehn, dass die joh. Theologie in denjenigen Anschauungen, welche ihr wesentlich und eigenthümlich sind, allerdings sich vollkommen consequent und ihres Ausgangs wie ihres Zieles stets bewusst bleibt.

Wir haben gesehn, dass Gott sich dem joh. Bewusstsein darstellt als Licht, Leben und Liebe, seinem innersten Wesen nach. Der Logos, als der Offenbarer des göttlichen Wesens oder als die offenbarende Person in der Gottheit, wird dieselben Charaktere in sich tragen, nicht blos als Prädicate sondern als den realen Inhalt seiner selbst.

Der Logos ist Licht und zwar das Licht, um auszudrücken, dass es dasselbe sei wie dasjenige, welches das Wesen Gottes ausmacht 1, 8. 3, 19. Bestimmter noch *τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν* 1, 9. Ep. 2, 8.

Der Logos ist Leben und zwar das Leben, nemlich eben das Gott inwohnende: *ἐγώ εἰμι ἡ ζωή* 11, 25, 14, 6. *ζωὴν ἔχει ἐν ἑαυτῷ* wie der Vater 5, 26 als eigen, wesentlich, mittheilbar, vgl. Ev. 1, 4. Er heisst daher in abkürzender Weise *ὁ λόγος τῆς ζωῆς* Ep. 1, 1, gleichsam der Lebenslogos, was man ja doch nicht aus Redensarten wie 6, 68 erklären wolle.

Der Logos ist Liebe und zwar die Liebe, welche schon Gott wesentlich ist. Denn so wie dieser den Sohn liebt, so der Sohn ihn 14, 31. So wie Gott durch Liebe bewogen war den Sohn zu senden, so dieser durch Liebe, die Sendung zu übernehmen Ep. 3,16. So wie Gott sich in Liebe den Glaubigen zuwendet, so der Sohn gleichfalls 13, 1. 14, 21. 15, 9. 12.

Diese dreifache Bezeichnung des Wesens des Logos führt offenbar aus der abstrakten Region des Denkens in die mystische des Glaubens hinüber, und dient uns als Leuchte auf dem Wege der Erkenntniss dieses Lehrbegriffs. Und eben dieses dreifache Element ist das *πλήρωμα* 1, 16, das was den abstrakten (leeren) Logosbegriff ausfüllt und concret macht.

Dies ist die d o g m a t i s c h e Grundlage der joh.-christlichen Religionsanschauung; oder deutlicher, dieses sind die theoretischen Prämissen, an welche sich die letztere anlehnen wird. Es sind einmal gewisse speculative Sätze, die einer bereits vorhandenen Schultheologie entlehnt sind; sodann gewisse Ideen des vulgären Gottesbewusstseins, welche mit jenen so verbunden sind, dass das Ganze für den ungebildetern Verstand nicht unerreichbar und ab-

stossend werde, die aber gar oft in Form und Ausdruck jenen gegenüber als Inconsequenzen erscheinen; endlich sind es auch einige wenige, aber bestimmt hervortretende, eigenthümliche Auffassungsweisen, welche wir später als die eigentlichen Anknüpfungspunkte für die joh. Mystik erkennen werden.

§. 4.

Wir gehen zu einer zweiten Reihe von Thatsachen über, an welche sich diese Mystik anlehnt. Diese aber sind nicht aus dem Gebiete der Speculation, sondern gehören der historischen Erfahrung an. Es sind Begebenheiten, welche zuerst ganz äusserlich gewusst sind, dann aber nach Massgabe der dogmatischen Prämissen ihre theologische Bedeutung und Erklärung erhalten, indem sie theils rückwärts auf jene Prämissen bezogen werden, theils die weitere Grundlage der joh. Theologie bilden.

Bis jetzt hatten wir nur eine Art der Offenbarungen Gottes kennen gelernt, die in der Welt geschehene, was wir gewöhnlich die Schöpfung nennen, d. h. die fortgesetzte, nicht ein für allemal abgethane (5, 17. vgl. 1, 4.) Mittheilung des Lebens an das, was nicht Gott ist; die Offenbarung im Reiche der Natur. Hier soll nun von einer Offenbarung im Reiche des Geistes die Rede sein, als einer ganz besondern Sphäre des göttlichen Wirkens.

Es muss hier zunächst der Unterschied beider Offenbarungen nachgewiesen werden. Er ist ein mehrfacher.

Erstens ist die Sphäre dieser neuen Offenbarung, die Sache sinnlich betrachtet, eine beschränktere. Sie begreift nur eine einzige Kategorie der unzähligen Geschöpfe Gottes, den Menschen, ein Vorzug der sich ohne weiteres aus einem natürlichen und über alle Vorfrage erhabnen Bewusstsein rechtfertigt. Doch wird zum Ueberflusse der Grund desselben in der eigenthümlichen Verwandschaft des Menschen mit Gott nachgewiesen, wenn wir anders in Ep. 3, 9 eine besondere Betonung auf μένει legen dürfen, ohne welche die Stelle hier nicht in Betracht käme. Zwar ist nach einer andern Seite hin die Grenze dieser Sphäre nicht an und für sich sogleich bestimmt. Johannes kennt Engel, eine Geisterwelt, und spricht von ihnen, wie alle seine Zeitgenossen. Sie erscheinen wirkend in der Natur Ev. 5, 4 und in der Geschichte 20, 12, das theologische System nimmt aber keine Rücksicht auf sie. Die Stelle 1, 52 gehört gar nicht hierher, dort ist von himmlischen Kräften die Rede, deren unerschöpflicher Zufluss dem Logos auch in der

Periode seiner historischen Existenz gewissermassen seine metaphysische Stellung sichert, und der Name ἄγγελοι ist eine Reminiscenz aus derselben Schulsprache, welcher auch der Name Logos entstammt.

Zweitens ist das Verhältniss dieser Offenbarung zu der Welt ein anderes. Die erste war eine Offenbarung Gottes durch die Geschöpfe, leblose wie lebendige, indem durch sie Wesen und Eigenschaften Gottes zur Erscheinung kamen. Diese ist nun eine Offenbarung an die Geschöpfe, d. h. an die Menschen. Dazu kömmt, dass zwar beidemale Gott der Gegenstand der Offenbarung war, das zweitemal aber noch ein besonderer Zweck mit jenem verbindet; der Mensch soll aus der Reihe der zur Welt gehörigen Geschöpfe herausgenommen, und auf die Stufe dessen, was nicht zur Welt gehört, des in und mit Gott seienden, auf die Stufe des Sohnes erhoben werden, was zwar nicht im metaphysischen, aber doch im ethischen Sinne möglich ist.

Drittens gibt diese Offenbarung der Welt Anderes als die vorige. Die Schöpfung der Welt war eine Mittheilung des Lebens an das, was vorher kein Leben hatte. Die Offenbarung an den Menschen bezweckt nicht nur die Steigerung dieses Lebens, so dass aus dem vergänglichen ein bleibendes, aus dem physischen ein geistiges, aus dem unvollkommenen ein seliges werde, sondern sie bringt auch als ein neues Element, zur Vermittlung dieses höhern Lebens, das Licht.

Viertens endlich unterscheiden sich beide Offenbarungen durch ihre Mittel, worüber sogleich.

Alle diese Ideen scheinen mir aus den Worten Ev. 1, 4: ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων sich entwickeln lassen zu können. Dieser Satz sagt: das Leben, welches das Wesen des Logos ist, wird für die Menschen ein Licht, welches sie selbst auf dem Wege dieses höhern Lebens leitet. Dadurch ist nun zugleich die Bedeutung der speculativen Prämissen für die evangelische Theologie begründet. Denn nicht dass der Logos bei Gott ist u. s. w. ist an sich von Wichtigkeit für das Christenthum, sondern dass durch ihn der Menschen Heil kömmt.

Bei der Erörterung dieses zweiten Lehrstückes — des historischen — haben wir nun unsre Aufmerksamkeit zu richten 1) auf das offenbarende Subject, den Logos; 2) auf die Sphäre, wohin die Offenbarung gebracht wird, die Welt; 3) auf den Zweck und

die Mittel dieser Offenbarung und 4) auf die Wirkung derselben. Diess wird der Gegenstand der hier nächsten §§. sein.

§. 5.

Der Logos, um diese neue Offenbarung Gottes zu vermitteln, that dies auch auf eine neue Weise. Er kam selbst körperlich zur Erscheinung: das Wort ward Fleisch, ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο Ev. 1, 14.

Ehe wir diesen Satz näher erörtern, wollen wir den Grund der Thatsache selbst uns zum Bewusstsein bringen. Er ist in demjenigen der drei wesenhaften Charaktere der Gottheit zu suchen, welcher als der letzte und höchste genannt worden ist, in der Liebe. Die Liebe sucht sich alles Verwandte, die Gottheit, das Göttliche oder das der Vergöttlichung fähige zu assimiliren, weil darin ihre höchste Befriedigung liegt. Diese Assimilirung geschieht durch die Vermittlung des Logos in analoger Weise wie jede andre Berührung des Unendlichen und des Endlichen, aber hier noch insbesondere durch eine Herablassung des Erstern zu dem Letztern zum Behuf einer Erhebung dieses zu jenem. Ein wesentliches Stück in jeder mystischen Theologie und so in der christlichen.

Die Thatsache selbst dass das Wort Fleisch ward, kann in speculativer und in mehr populärer Weise beschrieben werden; beides kömmt in den joh. Schriften vor, wie wir auch nach frühern Bemerkungen nicht anders erwarten. Wir beginnen natürlich mit der erstern Weise als der wichtigern.

Das Wort ward Fleisch. Fleisch ist die biblische Bezeichnung des Menschen in seiner sinnlichen und darum hinfälligen Erscheinung. Es ist wohl eben deswegen vor allen andern gerade diese hier gewählt, z. B. statt ἄνθρωπος, um diese besondere Eigenthümlichkeit, dieses Element der Menschennatur hervorzuheben; während das andre Element des Menschen, das Geistige, zwar allerdings bei dem Wirken des Logos, nicht aber bei seinem Wesen in Betracht kömmt. Auch steht es ohne Artikel, wodurch noch deutlicher σάρξ als Gattungsbegriff bezeichnet wird. Als synonym, aber weniger ausdrucksvoll und bestimmt, achte ich die Formeln Ev. 1, 11 εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν in die von ihm geschaffene Welt und Ep. 4, 2 ἐν σαρκὶ ἦλθεν. Die erstere lässt die Hauptsache bei Seite, die zweite lässt unentschieden, ob der Logos schon vor seinem Kommen das Fleisch hatte. Nur obiges ἐγένετο sagt förmlich aus, dass er seinen modus essendi veränderte. Dagegen ist

s ἐν σαρκὶ bestimmter als σάρξ, weil es zeigt, dass die essentia
:ht verändert wurde zu Fleisch, sondern sich mit diesem über-
:idete. Vgl. auch noch ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐφανερώθη Ep. 3, 5. 8.

Es bedarf keiner besondern Erinnerung, dass wir mit diesem
tze bereits die Grenze der jüdischen Schultheologie überschritten
ben und auf christlichem Boden angelangt sind, nachdem schon
den vorhergehenden §§. mehrfach der Einfluss chistlicher An-
hauung auf vorchristliche Theologumena sich wie vorbereitend
nd gethan hat. In dem Satze, dass das Wort Fleisch ward, liegt
ie Anwendung jener ältern Speculation und ihrer Formeln auf
nen wesentlichen christlichen Glaubenspunkt um ein wissenschaft-
:hes Verständniss dieses letztern zu vermitteln. Die geheimniss-
lle, imponirende Erscheinung Jesu, von dessen höherer Würde
ler Apostel unmittelbar überzeugt war, für welche aber nicht
der den theologischen Ausdruck gleich finden mochte, wird so in
is Gebiet der theologischen Reflexion herein gezogen.

Diesen speculativen Gesichtspunkt hält nun die joh. Darstellung
ı Allgemeinen fest; einige abweichende populäre Redensarten
erden wir später sehn. Das Erdenleben des Fleisch gewordenen
)gos ist eine fortlaufende Offenbarung Gottes. Es heisst zuerst
n σκηνοῦν ἐν ἀνθρώποις, was das deutsche Wohnen nur un-
)llkommen wiedergiebt, da σκηνοῦν, שכן, שכינה der technische
usdruck ist für die göttliche Gegenwart in der endlichen Welt.
ieses Verhältnisses ist und bleibt sich der Logos auch in unge-
übter Weise bewusst; er weiss woher er ist, d. h. was er ist
ıd will 9, 14. 23. Selbst für die Menschen geht von dem gött-
:hen Inhalte nichts verloren durch die Form der menschlichen
rscheinung, und es muss wol so sein, weil ja sonst die Offen-
ırung keine wirkliche und vollständige wäre: wir schauten seine
errlichkeit als die des Eingebornen 1, 14; wer mich sieht, sieht
en Vater 14, 9. vgl. V. 7. 8, 19. 12, 45. Worte die ohne
bige Voraussetzung keinen Sinn hätten, durch welche aber die
ffenbarung der Gottheit auch nicht in die Sphäre der gemeinen
innlichkeit herabgezogen werden soll; indem aus dem Zusammen-
ang letzterer Stellen deutlich ist, dass solches Sehn nicht die Sache
ines Jeden ist, weswegen auch anderwärts 8, 50. 54. u. s. w.
on einem Suchen und Vindiciren der δόξα d. i. der Anerkennung
er göttlichen Würde die Rede sein kann. Ganz in gleichem Sinne,
on einer dem empfänglichen Auge wahrnehmbaren Offenbarung
göttlicher Dinge, welche vermittelt ist durch die Erscheinung des

Logos im Fleische (ἀπάρτι) fasse ich die Stelle 1, 52, welche nur missverstanden wird, wenn man beim Buchstaben stehn bleibt. Ich ziehe ferner hierher als weitern Beleg der Auffassung des Lebens des Logos auf Erden als einer ununterbrochnen Offenbarung des Göttlichen die Stelle Ep. 1, 2., nach welcher das abstracte, in Gott immanente Leben concret geworden und uns geoffenbart worden ist durch den Logos. Alle diese Sätze haben zugleich eine praktische Wichtigkeit auf welche wir noch zurückkommen werden.

Es lässt sich diese reale Gleichheit der Offenbarung und des zu offenbarenden bei sorgsamer Beachtung der Texte noch weiter verfolgen; theils sofern dem fleischgewordenen Logos ein adäquates Wissen von Gott zugeschrieben wird 8, 55. 10, 15.; theils und folgerichtig ein adäquates Mittheilen über denselben 3, 11. 8, 38; theils so fern ihm schlechthin göttliche Prärogativen beigelegt werden, z. B. die Herzen zu durchschauen 2, 24 f. oder die Sündlosigkeit Ep. 2, 1. (δίκαιος) 3, 3. 5. 7. Ev. 7, 18 und 8, 46, wo mit dieser zugleich die Irrthumslosigkeit als unzertrennlich gesetzt ist; theils indem sein Thun geradezu ein Thun Gottes genannt wird 9, 4. 10, 37 f. 14, 10. Sofern diese Werke etwas wunderbares an sich hatten, (denn ἔργα sind nicht schlechthin Wunder §. 7), sind sie Zeichen und Merkmale um zur Erkenntniss des Göttlichen hinzuleiten 2, 11. Sonst aber sind Wunder eigentlich kein Accidens in dem Thun des Logos, vielmehr etwas normales, sich von selbst verstehendes, ja nicht einmal das Höchste in seinem Wirken 1, 51. 5, 20.

Aus allem diesen folgt nothwendig, dass der offenbarende Logos für sich die gleiche Anerkennung verlangen konnte wie für den Vater 5, 23., eine Anerkennung, welche durch τιμᾶν ausgedrückt ist; ja dass die Verwerfung des einen zugleich die des andern ist 3, 33. 34. 12, 44. 15, 23. Τιμᾶν ist nicht προςκυνεῖν; von einem Cultus ist nicht die Rede. Letzterer wendet sich natürlich jetzt erst recht an den nunmehr Geoffenbarten, von welchem die Glaubigen nichts mehr trennt, 4, 20 ff. vgl. 17, 3.

Aber eben so gewiss ist, dass die Fleischwerdung des Logos für diesen keine Erniedrigung sein konnte. Er hat sich seiner Göttlichkeit mit nichten entleert, entäussert, (status inanitionis). Seine irdische Leiblichkeit bildet gar keinen Gegensatz sondern nur einen Zusatz zu seiner himmlischen Geistigkeit. Die fortwährende Verbindung mit dem ihm stets offenen Himmel 1, 52; die Fülle seiner beibehaltnen Herrlichkeit 1, 14 u. s. w. und über-

haupt alles eben aufgezählte schliessen jeden Gedanken an jenen vermeintlichen Stand der Erniedrigung aus. Die Annahme der Menschheit von Seiten des Logos ist wohl eine Erhöhung für sie, nicht eine Entwürdigung für ihn. Das menschliche kann das göttliche nicht beeinträchtigen. Zwar wird weiterhin von Leiden und Tod des fleischgewordenen Logos die Rede sein, allein abgesehen davon, dass durch dieses Leiden und durch diesen Tod nichts verloren geht von dem was der Logos vorher besessen hat, weist Jesus unablässig und zum Voraus auf diesen Moment als auf eine grössere Verherrlichung hin. Der Tod heisst *ὑψοῦσθαι* 3, 14. 8, 28. 12, 32 oder *δοξάζεσθαι* 12, 23. 13, 31 und deutlich zeigt die letztere Stelle, dass dabei nicht eine künftige, jenseitige Belohnung gemeint ist. Der Tod und, was damit unzertrennlich zusammen gedacht werden muss, die Auferstehung führt ja zu der allgemeinern Anerkennung, zu einer nun auch äussern *δόξα* wie sie vorher nicht bestand noch bestehen konnte und zu einem so viel kräftigern, umfassendern Wirken 12, 32. Ueber *ὑψοῦσθαι* und ein bekanntes Missverständniss dieses Ausdrucks s. noch meine „Ideen“ u. s. w. S. 49. Was *δόξα* betrifft, damit man nicht aus 17, 5 die Vorstellung von der Menschwerdung als einer Inanition ableite, ist fest zu halten, dass es etymologisch nie das Wesen selbst, sondern die äussere Erscheinung bezeichnet. Eine temporäre, äussere Verhüllung ist aber keine innere Abschwächung oder Entäusserung.

Zum Schlusse noch dieses: Der fleischgewordene Logos als solcher trägt auch einen besondern Namen, den aber nicht die Schulsprache sondern er selbst sich gibt. Er heisst *υἱὸς ἀνθρώπου* Ev. 1, 52. 3, 13 f. (5, 27.) 6, 27. 53. 62. 8, 28. 12, 23. 13, 31. und zwar immer nur im Munde Christi. Auch die andern Evangelien kennen diesen Namen, den er sich offenbar selbst beigelegt; wie diese ihn verstehn, kann noch die Frage sein; die joh. Theologie verknüpft sicher damit die eben angegebene Bedeutung. In der merkwürdigen, oben eingeklammerten Stelle 5, 27 steht es adjectivisch, ohne Artikel, als diejenige Eigenschaft, woraus sich das Privilegium göttlicher Machtäusserung herleitet, nemlich eben das Fleischgeworden sein, indem ja nach den Prämissen des Systems der absolute Gott mit der zu richtenden Welt nicht unmittelbar in Berührung kömmt.

So weit können wir die consequente Durchführung des speculativen Gesichtspunktes nachweisen und verfolgen; weiter nicht.

Das soll sagen, die Speculation möge noch andre Fragen aufstellen, andre Bestimmungen festsetzen, da die bisherigen ihr nicht genügten, die joh. Theologie, so weit sie aus den Texten begründet werden kann, lehrt uns nicht mehr.

Sie lehrt nichts z. B. über den Zeitpunkt der Verbindung des Logos mit dem Fleische. Die Kirche hat aus Matthäus und Lucas, oder aus dogmatischer Nöthigung diese Verbindung als eine übernatürliche Zeugung auffassen gelernt. In Johannes ist nichts, was dieser Auffassung widerspräche, aber auch nichts was direct auf sie hinführte. Die Vorstellung, dass die Verbindung in dem Herabsteigen des Pneuma bei der Taufe bestanden habe, hätte zwar eine Stütze an ältern patristischen und häretischen Ansichten, z. B. von der Identität des Pneuma und Logos, vielleicht auch an dem chronologischen Gedankengang des Prologs, wo des Täufers vor der Fleischwerdung erwähnt wird; aber diese Stütze möchte doch nicht ausreichen und hat namentlich dies gegen sich, dass jede Berührung des Logos mit einem ihm fremden rein menschlichen Individuum der theologischen Vorstellung von ihm Eintrag thun würde.

Sie lehrt auch nichts über das vielbesprochene Verhältniss der beiden Naturen. Der fleischgewordene Logos ist ihr eine untheilbare Porsönlichkeit. Von einem menschlichen Geiste oder Willen neben dem göttlichen, ist so wenig die Rede als von einem göttlichen Körper neben dem menschlichen. Beide Naturen, wenn auch logisch geschieden, sind theologisch verschmolzen. *Υἱὸς τ. ἀνθρώπου,* was dem fleischgewordnen gehört, steht 3, 13 von dem vorweltlichen Logos und dabei steht *ὁ ὢν* im Präsens vgl. 6, 62. So steht Ep. 4, 2 Jesus statt des Logos. So Ev. 1, 18 umgekehrt *ὁ μονογενὴς ὁ ὢν κ. τ. λ.* statt jenes vgl. V. 17. Der Menschgewordne hat nicht nur menschliche Bedürfnisse, sondern auch menschliche Gemüthsbewegungen 11, 33. 12, 27. 13, 21., allein dass diese letztern einem untergeordneten Geiste angehörten, davon steht nirgends zu lesen; sonst müsste ja der göttliche Geist dieselben niederhalten und entfernen und schon ihr Vorhandensein wäre eine (johanneisch undenkbare) Trübung seines eignen Wesens.

Doch es ist überflüssig noch weiter an Beispielen zu zeigen, dass die Speculation der Kirche auch in diesem Stücke den apostolischen Unterricht weit überflügelt hat. Ich wende mich lieber gleich zu der Bemerkung, dass der letztere auch in der Wahl

seiner Ausdrücke öfters im Bereiche volksthümlicher Vorstellungen und Redeweisen stehn geblieben ist, und dass er dies um so eher thun konnte, weil er nicht ein philosophisches System, sondern eine evangelische Predigt beabsichtigte, wo das weniger schulgerechte oft das eindringlichere und fruchtbarere sein konnte.

Zu diesen populärern Redensarten, so weit sie in diesen Abschnitt gehören, rechne ich zuvörderst den Namen Christus. Jedermann weiss, dass diess die jüdische Bezeichnung einer Person ist, die ursprünglich mit dem Logosbegriffe nichts zu schaffen hatte. In der Gemeinde wurde dann Jesus Christus der geschichtliche Amtsname dieser Person nach christlicher Auffassung. Es kömmt auch hier vor bei dem Historiker 1, 17 und 20, 31 und bei dem Religionslehrer häufig in der Epistel. Wenn daher 17, 3 in Jesu Munde dieselbe Formel erscheint, so ist damit nur bewiesen, dass die Reden Jesu im Evangelium durch eine joh. Redaction hindurchgegangen sind. Vgl. Ideen u. s. w. S. 48.

Ebendahin gehören das häufige *ἀποστέλλειν, ὁ πέμψας, ἐξέρχεσθαι ἀπὸ θεοῦ* 13, 3; *παρὰ θεοῦ* 16, 27 f. 17, 8; *ἄνωθεν, ἐξ οὐρανοῦ* 3, 31., worin überall die Metaphysik zurücktritt.

Endlich mache ich aufmerksam auf die Stelle 8, 17 f., wo Vater und Sohn so förmlich numerisch getrennt werden als zwei verschiedne Autoritäten, womit sofort zusammenhängt, dass vielfach von einer besondern *μαρτυρία* Gottes für den Logos die Rede ist; z. B. 5, 32 ff. von einem *σφραγίζειν*, beglaubigen 6, 27; von einem *ἁγιάζειν*, zum Amte reihen 10, 36; von *ἔργοις*, welche Gott für oder durch ihn thut, um ihm Ansehn zu verschaffen 10, 25. 32 u. s. f. Durch alle diese Redensarten ist der speculative Gesichtspunkt offenbar verrückt, von ihm abstrahirt und wir befinden uns auf dem Gebiete einer gewöhnlichen, oder doch nicht ohne Analogon auftretenden, Prophetenerscheinung.

§. 6.

Der Logos kam in die Welt, *εἰς τὸν κόσμον*. Diese ist also der Gegenstand, um dessen willen die Offenbarung geschah, und es kömmt somit zuvörderst auf einen richtigen Begriff von dem *κόσμος* an.

Dieses Wort bezeichnet ursprünglich die Gesammtheit des Geschaffenen ohne alle Rücksicht auf ethische Eigenschaften, ja so, dass dabei die moralischen Wesen gar nicht weiter in Betracht

kommen, z. B. Ev. 1, 10. vgl. 17, 5. 24. In der Stelle 11, 9 ist φῶς τοῦ κόσμου die Sonne.

Einen Schritt weiter bezeichnet es wie unser „Welt" die Gesammtheit der vernünftigen, erkennenden Wesen; wenigstens sind diese mit gedacht bei der Erwähnung der sichtbaren Ordnung der Dinge. Dahin rechne ich die Redensarten εἰς τ. κ. ἔρχεσθαι 1, 9, 3, 19., wo ἄνθρωποι erklärend oder bestimmend hinzugesetzt wird, 9, 39. 11, 27. 16, 28., wo überall von der Erscheinung des Logos zum Behufe seines Werkes die Rede ist, wie es auch von Menschen steht 6, 14, die unter den übrigen auftreten, eine besondre Rolle zu spielen vgl. 16, 21. Ep. 4, 1. Eben dahin gehört ἀποστέλλειν εἰς τ. κ. 3, 17. 10, 36. 17, 18. Ep. 4, 9. wo schon im Begriffe des Sendens als Correlat die Menschen gesetzt sind. Vgl. 17, 18. Folge davon ist dann ἐν τῷ κόσμῳ εἶναι, Ev. 1, 10. 9, 5. In 17, 11 ff. ist es dem Heimgange zum Vater entgegengesetzt, bezeichnet also das räumliche und zeitliche Verhältniss zu der gegenwärtigen Ordnung der Dinge. So wohl auch 18, 36. vgl. 13, 1. 16, 28. 17, 15. Ep. 4, 3., wo das Austreten aus derselben, also aus der Gemeinschaft mit den Menschen, so fern sie als eine blos äusserliche gedacht wird, gemeint ist. Bestimmter noch in allen den Redensarten, welche direct von Offenbarung sprechen und in welchen κόσμος die Gesammtheit der Personen bezeichnet, an welche die Offenbarung gerichtet ist. So: der Welt offenbaren 7, 4; zu der Welt reden 8, 26. 18, 20; Gott liebte die Welt. 3, 16; das Licht der Welt 8, 12. 9, 5. vgl. 12, 46. wofür 1, 4, die Menschen; der Heiland der Welt 4, 42. Ep. 4, 14. vgl. Ev. 3, 17. 12, 47; das Brod, das der Welt Leben gibt 6, 33. 51; die Welt richten 3, 17. 12, 47; die Welt glaubt 17, 21. 23; ὅλος ὁ κόσμος Ep. 2, 2. Selbst in ganz vulgärem Sinne steht es für die Leute 12, 19.

Allein der Begriff κόσμος erleidet noch eine wesentliche Modification in Gemässheit eines dogmatischen Satzes, den wir hier einzuschieben haben. Nemlich die Welt im allgemeinen genommen, die Masse der Menschen im Grossen und Ganzen, unter dem Gesichtspunkte des moralischen Werthes, ist böse, d. h. von Gott abgewendet, ihm entfremdet. Daher ὁ κόσμος ganz speciell für die Welt steht, in sofern sie also beschaffen ist, und zwar in der Mehrzahl der Stellen wo das Wort vorkömmt. Sie heisst deswegen schlechthin ὁ κόσμος οὗτος, die Welt, wie sie nun eben ist, die historisch gegebene, schlechte Welt 8, 23. Ep. 4. 17. vgl. 9. 39.

, 31. Daher es auch mit der ζωή in gegensätzlichem Verhältnisse
ht 12, 25. Diese Welt kennt, erkennt das Göttliche nicht 1, 10.
, 25. Ep. 3, 1; sie nimmt es nicht an oder auf 15, 14; sie
sst es vielmehr 7, 7. 15, 18 f. 16, 20. 33. 17, 14. Ep. 3, 13.
inde ist daher ein ihr zukommendes Prädicat 1, 29. 16, 8.
l. noch 14, 29. 31. 17, 9. und die kategorische Formel: ὁ κ.
ος ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται Ep. 5, 19. Daher erhält nun weiter
r Ausdruck ἐκ τοῦ κόσμου seine Bedeutung; er bezeichnet den
it jenen Eigenschaften behafteten, den der Welt geistig und sitt-
h verwandten, ihr gleichgesinnten, ihr entsprossenen 15, 19.
7, 14 f. Ep.. 2, 16. 4, 5. Eben so die Forderung, die Welt zu
siegen Ep. 5, 4 f. vgl. 16, 33. Selbst ohne dass der Begriff
n Menschen in den Vordergrund tritt, wird die gegenwärtige
rdnung der Dinge in abstracto so genannt, eben weil sie eine
nnliche und sündige ist Ep. 2, 15 ff.

In diesem letztern, bei Johannes gewöhnlichern, Sinne ist also
s Wesen der Welt ein Gegensatz zu dem Wesen Gottes. Seine
haraktere müssen also die Verneinung derjenigen sein, welche
ir §. 1. als die Charaktere des Wesens Gottes erkannt haben.
nd dem ist in der That also.

Statt des Lichtes kömmt der Welt Finsterniss zu, σκότος,
κοτία, welches daher auch geradezu für κόσμος steht 1, 5;
nderwärts ausdrücklich als die Negation des göttlichen Lichtes,
, 19. Ep. 2, 8. Daraus fliessen nun Ausdrücke wie: in der
insterniss wandeln 8, 12. Ep. 1, 6. 2, 11; sein Ep. 2, 9. 11.
eiben 12, 46. Das Bild ist natürlich von der sinnlichen Finsterniss
ergenommen, vom Dunkel der Augen 12, 35. Ep. 2, 11. und auf
s moralische übergetragen. Es ist ein οὐ θεωρεῖν im geistigen,
ealen Sinne 14, 19. 22.

Statt des Lebens kömmt der Welt Tod zu, θάνατος 5, 24.
p. 3, 14. woselbst die Redensarten μένειν ἐν τῷ θ. und μετα-
αίνειν ἐκ τοῦ θ. εἰς τὴν ζωήν sich selbst erklären. Sterben,
erderben, steht häufig als Gegensatz der Theilnahme am göttlichen
eben, 3, 15 f. 6, 12. 39. 50. . 10, 28. 11, 26. 17, 12. 18, 9.

Statt der Liebe kömmt der Welt Hass zu. Zu den schon
ben angeführten Belegstellen 7, 7. 15, 18 f. 17, 14. Ep. 3, 13
ann man noch die aus der Epistel fügen, wo Bruderliebe und
ruderhass als die unterscheidenden Merkmale der Kinder Gottes
nd der Kinder der Welt genannt werden; z. B. 4, 20.

Diese constante Verneinung des göttlichen Wesens nach seinen

drei Grundelementen erscheint zusammengefasst unter dem Begriffe der Lüge, *ψεῦδος* Ep. 2, 21. 27., so wie die Bejahung derselben in praktischer Hinsicht die Wahrheit heisst § 9.

Dass dieses nun die wirkliche Verfassung der Welt ist im Ganzen genommen, das wird also geradezu behauptet. Wir fragen billig nach Grund und Ursache dieses Zustandes, und finden in unsern Texten allerdings mehrere Ansätze zur Erklärung.

Es wird 9, 39. 41 der Zustand der Finsterniss zurückgeführt auf eine thatsächliche, aber weiter nicht beurtheilte Blindheit, vgl. 15, 22. Der Logos ist in die Welt gekommen um die Blinden sehend zu machen. Dieser intellektuelle Mangel steigert sich auch zu moralischer Unempfänglichkeit und wird dann getadelt 14, 17. vgl. 6, 52. 63. Allein diese Erklärung wird uns nicht weit führen, denn die hier gerügte Thatsache fordert ja selbst wiederum eine solche.

Weiter finden wir bei Johannes dieselbe Grundverschiedenheit in den Elementen des menschlichen Wesens nachgewiesen wie bei Paulus, welche sich in den Worten und Begriffen Fleisch und Geist resümirt. Beide werden einander schlechthin entgegengesetzt 3, 6. und deutlich dazu ausgesprochen, dass das *πνεῦμα* nur durch göttliche Mitwirkung zur Herrschaft und Kraft kömmt. Das Handeln des Menschen ist *κατὰ σάρκα* 8, 15. Ep. 2, 16. Allein dieser Gegensatz wird nicht weiter verfolgt und die Beschreibung des Kampfes zwischen beiden Principien fehlt, oder vielmehr es ist von einem Kampfe gar nicht die Rede, indem das Fleisch schlechterdings herrschend gedacht wird. Aber so lange wir nicht wissen, warum dem so ist, gibt auch diese psychologische Erklärung keinen genügenden Aufschluss.

Häufiger kömmt Iohannes auf eine moralische Erklärung zurück, wornach die Ablehnung des Göttlichen dargestellt wird als beruhend auf moralischer Unempfänglichkeit, auf Selbstsucht, niedriger Leidenschaft 5, 44. 7, 18. 12, 43; auf Liebe zum irdischen Leben 12, 25; zu den Freuden der Welt Ep. 2, 15; (*ἀγάπη, ἐπιθυμία τοῦ κόσμου τῆς σαρκός*); zuletzt eben deshalb auch auf bösem Gewissen 3, 19 f., jedenfalls aber, von dieser Seite wenigstens, als unentschuldbar, weil nichts unterlassen worden, sie zum Bessern zu bringen 15, 22 ff. Hier treffen wir nun recht eigentlich auf den Begriff der Sünde, dessen Merkmale wir sofort sammeln. Sie ist allgemein Ep. 1, 7 ff. Sie äussert sich in einzelnen Handlungen, *ἁμαρτίαι*; diese sind aber wesentlich das Produkt eines moralischen Zustandes, welcher diesen Namen im

agular trägt 8, 21. 24, daher zwischen beiden kein Unterschied macht wird. Der Uebergang von diesem Zustand zu jener That daher ein ποιεῖν τὴν ἁμαρτίαν mit dem Artikel 8, 34. Ep. 3, 4. e erscheint zugleich als etwas factisches, objectives 1, 29, und ein Princip, in dessen Dienste der Mensch steht 8, 34. Diess es kann nun zwar noch keine Definition der Sünde heissen, und ie solche kömmt auch in der That nicht vor. Aber bestimmt sie eine Widersetzlichkeit gegen das Gesetz Gottes, ἀνομία . 3, 4, sei es überhaupt und der Tendenz nach, oder im Besonrn eine Uebertretung; damit zugleich das Gegentheil von dem erechtsein, das heisst von einem dem göttlichen Willen gemässen rhalten, ἀδικία Ep. 1, 9. 5, 17.

Aber auch mit dieser Erklärung, wird man fühlen, ist der tzte Grund der Verneinung wiederum nicht angegeben; die Antort schiebt den gesuchten Aufschluss nur weiter hinaus. Denn enn auf meine Frage, warum die Welt Gott zuwider sei, mir sagt wird, diess komme von der Sünde her, so muss ich nothendig weiter fragen, wo denn die Sünde herkomme? Diese Frage ellt auch die Theologie wie die Philosophie wirklich auf. Die stimmungen, welche beide darüber zu geben versucht haben, hen uns hier nichts an, da wir ausschliesslich auf dem Wege r Exegese uns eine historische Belehrung verschaffen wollen. nd allerdings dringt auch in diesem Stücke die joh. Theologie ch um ein Stadium weiter vor.

Das Böse kömmt vom Teufel her. Der Teufel heisst mit lgärem Namen ὁ διάβολος, einmal auch hebräisch ὁ σατανᾶς , 27; viel häufiger aber und theologischer ὁ πονηρός, der Böse hlechthin. Seine Natur wird beschrieben 8, 44 (οὐκ ἔστιν ἀλήθεια ἐν αὐτῷ . . . ψεύστης ἐστί) als Verneinung alles dessen, as in und durch Gott wahr ist, des Lichtes, des Lebens und der ebe, oder was gleichbedeutend ist, als ein Sündigen ἀπ᾽ ἀρχῆς . 3, 8. Die Lüge heisst deswegen τὰ ἴδια αὐτοῦ sein innerstes esen, seine Natur. Die einzelnen Sünden der Menschen (vom Brurmord Kains 8, 44. Ep. 3, 12 bis zum Verrathe des Judas 13, 2) erden seinen Eingebungen zugeschrieben. Die Menschen sind swegen seine Kinder genannt Ep. 3, 8. 10, ja, selbst Teufel 6, 70. berhaupt ist jede weitere Verneinung des Göttlichen seine That, ατὴρ τοῦ ψεύστου 8, 44. Da wir oben gesehen haben, dass der κόσμος allgemein böse ist und nun jede Bosheit auf den Teufel rückgeführt wird, so erhalten Redensarten, wie folgende, dadurch

der eben hier seine natürliche Stelle hat und der auch in dem Zustande und Charakter der Welt eine wesentliche Modification hervorzubringen geeignet ist.

Die Offenbarung des Logos im Fleische ist nemlich nicht die erste Offenbarung, welche überhaupt in der Geschichte an die Menschheit gelangt ist. Eine frühere sehr bestimmte ist im Judenthum gegeben. Auch diese ist eine von Gott veranstaltete, hat also, wenn auch nur entfernt, eine Analogie mit der jüngsten und, was mehr ist, eine Bedeutung für diese. Die Aeusserungen der joh. Theologie über das Judenthum sind im Ganzen wenig häufig, und dieses selbst nicht eben so in das System verwebt, wie dies bei Paulus der Fall ist. Sie sind von zweierlei Art, in zweierlei Ausdrücken ausgeprägt.

Erstens concentrirt sich die alttestamentliche Offenbarung hier wie überall bei den Juden und Judenchristen in dem Begriffe des Gesetzes, νόμος. Diesem Gesetze, als einem äusserlichen Gebote, als einer die Handlungen des Menschen regulirenden Verfassung, stellt sich das vom Logos ausgehende Leben, die neue Ordnung der Dinge schlechterdings entgegen. Sie weiss von keiner innern Verwandtschaft mit demselben; es geht sie nichts an. Das Gesetz heisst ὁ νόμος ὑμῶν, αὐτῶν 7, 19. 8, 17. 10, 34. 15, 25 als denen draussen angehörig. Es ist ganz derselbe Ausdruck, den auch der Heide Pilatus braucht 18, 31. Ja es ist mehr: dieses Gesetz wird nicht höher als auf Mose zurückgeführt 1, 17. 7, 19, als auf seinen Urheber, und wenn auch damit nicht gerade die schriftmässige und volksthümliche Vorstellung von einer göttlichen Legislation auf dem Sinai aufgehoben werden soll, (worüber unten) so ist doch namentlich an ersterer Stelle der Nachdruck, womit Jesus und Mose parallelisirt werden, im Munde eines Theologen, welchem Jesus ja eben der fleischgewordene Gott selbst ist, eine unverkennbare Herabsetzung der ältern Anstalt; noch mehr dieses durch den Satz selbst, wo dem Gesetze die Gnade und Wahrheit entgegengesetzt, also abgesprochen werden. Nach einer solchen Stelle ist es ein vollkommenes Verkennen des joh. Standpunktes, wenn 1, 11 von Vielen unter οἱ ἴδιοι die Juden verstanden werden. Wäre diess, so müssten ja ὅσοι δὲ die Heiden sein. Diess wäre, in solcher Allgemeinheit ausgesprochen, nach beiden Seiten hin, sowohl historisch als dogmatisch, unrichtig. Sollten bei derselben Voraussetzung hinsichtlich der ἴδιοι die ὅσοι δὲ ein Theil der Juden sein, so wären wiederum die Heiden gar nicht berührt

und diess stritte ganz mit dem Geiste des Evangeliums. Vielmehr sind ἴδιοι und ἴδια in gleicher Weise Welt und Menschen als Geschöpfe des präexistirenden Logos. Dieser aber und die Juden als solche gehen einander nichts an. Von einem Beweise, von einer dialektischen Deduction, dass der Geist nicht unter dem Gesetze stehe, ist nirgends die Rede. Das war des Aufwandes von Rhetorik nicht mehr werth (vgl. Ideen u. s. w. S. 19 f.). Als der joh. Geist lehrte und schrieb, oder wo er schrieb, war das christliche Bewusstsein schon über die Fesseln des Pharisäismus hinaus. „Gott ist ein Geist . . . .“ 4, 23, damit ist Jerusalem und Garizim ausgeglichen, und die Antwort auf die Anklage wegen Sabbatverletzung 5, 17 lässt sich auf gar keine populären Gründe ein, vgl. 9, 39 wie in den Parallelstellen der andern Evangelien. Sie nimmt die Sache höher und stellt unmittelbar göttliche Autorität der des Gesetzes gegenüber, welches letztere somit wieder in eine ganz untergeordnete Sphäre herabgedrückt wird.

Allein zweitens, so wenig das Gesetz und was damit zusammenhängt, an und für sich einen Werth für diejenigen hat, welche sich der neuen Ordnung angeschlossen haben, die durch den fleischgewordenen Logos begründet ist, so hat die alttestamentliche Offenbarung doch einen besondern Zweck gehabt, welcher sich eben auf die neutestamentliche bezieht und worin also für den Standpunkt der Letztern allerdings ein Werth derselben bleibt. Dieses wird zusammengefasst in dem Ausdruck Zeugniss, *μαρτυρία*. Die Schrift, die Trägerin der alttestamentlichen Offenbarung, zeugt von Christo 5, 39. 46. Allein diess bildet keinen absoluten Werth des A. T. Denn ein ganz gleiches Zeugniss gibt noch der Täufer ab, 1, 6 ff., vgl. v. 33 und 3, 28 und im Grunde ist selbst jenes unnöthig 5, 36; denn die neue Offenbarung hat höhere Zeugnisse. Also bleibt zuletzt auch unter diesem zweiten Gesichtspunkte nur ein relativer Werth.

Merkwürdig ist, dass weiter von dem prophetischen Charakter des A. T. nicht die Rede ist. Auch nicht in 4, 22, so sehr diese Stelle interessant ist und eine besondere Ausführung fordert. Das Heil, heisst es hier, kömmt von den Juden, und damit wird ein Vorzug des Judenthumes vor dem Samariterglauben und folglich vor jeder andern Religion begründet. Den Juden gehört der messianische Glauben als Erbtheil an und dazu die nationelle Geburt des Messias selbst. Ihre Religion steht also in doppelter Hinsicht in directer Beziehung zu dem kommenden Heile und enthält eben

dadurch eine Bedeutung für die Zukunft, welche jeder andern abgeht, die aber natürlich, wenn das Heil einmal erschienen ist, von selbst aufhört. Es ist der Anknüpfungspunkt für das Künftige, aber, nach allem zu schliessen, nur der äusserliche. Denn da die *μαρτυρία* nur etwas rein formales ist, das Wesen aber, der Logos, nicht ein Jude ist, sondern vom Himmel kömmt, so lässt sich auch das Christenthum (*χάρις καὶ ἀλήθεια*) nicht denken als aus dem Judenthum erwachsen. Und so ist der Standpunkt des Judenchristenthums auf alle Weise überwunden.

§. 7.

Der Zweck der Menschwerdung des Logos ergibt sich von selbst einerseits aus dem Begriffe des Kosmos, andererseits aus dem Begriffe des Logos selber. Da dieser nicht gekommen sein kann, um von jenem etwas zu empfangen, so kann er nur gekommen sein, ihm etwas zu geben und zwar natürlich eben das, was der Kosmos nicht hat. Kurz, er bringt diesem sich selber, d. h. sein Wesen, Licht, Liebe, Leben und trägt es ihm an, und vernichtet, wo es angenommen wird, die Gegensätze: Finsterniss, Hass und Tod.

Diesen Zweck drückt die johanneische Theologie in mehrfacher Form aus. Zunächt richten wir unsre Aufmerksamkeit auf die Stelle 14, 6, wo Christus sagt: Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben. Diese Stelle scheint uns ganz besonders geeignet, die oben angedeutete Idee vollständig aus sich zu entwickeln. In derselben fassen die Worte „Wahrheit und Leben“ dasjenige zusammen, was die Welt erstreben und erhalten soll. Und zwar steht dabei *ἀλήθεια*, wie weiter unten §. 9 ausgeführt werden soll, für das, was sonst Licht und Liebe heisst, nemlich das rechte, d. i. das dem Wesen und Willen Gottes angemessene Erkennen und Thun; mit dem einzigen Unterschiede, dass die letztern Ausdrücke die Sache vom subjectiven Standpunkte fassen, während jener allgemeinere es vom obiectiven thut. Der Anfang aber, *ἐγώ εἰμι ἡ ὁδός* knüpft die Verbindung zwischen dem Kosmos und dem Logos. Auf der Seite des erstern bezeichnet er das Mittel, zu Wahrheit und Leben zu gelangen, auf der Seite des letztern zugleich den Zweck des Kommens, und zwar des persönlichen. Denn die absolute Formel *ἐγώ εἰμι* schliesst jedes andere Mittel aus und involvirt die Nothwendigkeit des Kommens des Logos,

mithin wiederum den Zweck desselben. Denselben Sinn finde ich in Ep. 3, 8, wo es heisst, der Sohn Gottes sei gekommen, dass er die Werke des Teufels zerstöre. Die Werke des Teufels sind die Sünden, oder die Sünde, diese aber theils Grund, theils Aeusserung der Opposition der Welt gegen Gott. Ist die Sünde getilgt und mit der Wurzel abgeschnitten, so fällt die Opposition von selbst weg; Wahrheit und Leben sind in der Welt eingekehrt.

Es gibt aber noch eine Reihe von Stellen, in welchen dieser Zweck der Menschwerdung des Logos nur theilweise ausgedrückt ist, d. h. wo nur das eine der drei darin liegenden Elemente hervorgehoben wird. Dahin rechne ich folgende: Erstens, wo das Licht allein erwähnt ist, also die Erleuchtung, das Entfernen aus der Finsterniss in den Vordergrund gestellt wird 12, 46, vgl. 1, 9. 8, 12. Dabei ist besonders zu beachten der Ausdruck Ep. 2, 8, dass das Licht bereits scheint, ἤδη φαίνει, so wie das Präsens Ev. 1, 5, was beides nicht nur das Fortdauernde dieses Scheinens besagt, sondern zugleich das „vorher nicht geschienen haben" mitsetzt, also offenbar das Scheinen als Zweck des Kommens hervorhebt. Zweitens rechne ich als Beleg dafür, dass hin und wieder vorzugsweise das Leben als der Hauptzweck genannt wird, die Ausdrücke σώζειν und σωτήρ. Gesundmachung, Heilung, Rettung erinnert an allerlei Lebensgefahr, folglich an den Tod, sowohl im natürlichen als, wie sichs hier versteht, im geistigen Sinne Ev. 3, 17. 5, 34. 12, 47. Ep. 4, 14. Endlich möchte ich auch das dritte Element, die Liebe, als dasjenige nennen, welches z. B. 13, 34 und Ep. 4, 11 an die Spitze gestellt wird, oder doch einer vorzüglichen Betonung würdig geachtet, da wo vom Zwecke der Menschwerdung die Rede ist. In ersterer Stelle wird sie ein neues Gebot genannt, also ein solches, welches Gegenstand einer neuen Offenbarung sein musste; in letzterer, die wohl noch bedeutsamer ist, wird die Pflicht der Liebe direct aus der Thatsache der Menschwerdung abgeleitet. Es versteht sich, dass alle diese Stellen, weit entfernt, uns eine andre Ansicht gewinnen zu lassen, als die aus den zuerst angeführten allgemeinern sich ergebende, nur dazu dienen, letztere im Einzelnen zu bestätigen.

Um nichts auszulassen, was zur vollständigen Erläuterung des joh. Sprachgebrauchs gehören dürfte, erinnere ich noch daran, dass der Zweck der Menschwerdung des Logos nicht als dessen Selbstzweck betrachtet, d. h. getrennt werden darf von den Zwecken und Planen Gottes. Vielmehr heisst es, der Christus sei in die Welt

gekommen, das Werk Gottes, ἔργον θεοῦ, zu verrichten 4, 34. 6, 29. 17, 4, eine Formel, bei welcher wir uns, da sie ein Corollar aus den oben entwickelten Prämissen ist, hier nicht weiter aufzuhalten brauchen.

Von dem Zwecke wenden wir uns zu den Mitteln, denselben zu erreichen. Da die Menschwerdung selbst als das grosse Mittel betrachtet werden kann, so folgt, dass sie alles einschliesst, was hier weiter noch zur Sprache gebracht werden mag, mit andern Worten, dass die Mittel, welche wir aufzählen können, nur die einzelnen Momente in dem irdischen Leben des Logos sein werden. Allgemeineres haben wir nichts hinzuzufügen als die Vorbemerkung, dass das Leben des Logos auf Erden in keiner Weise nach Gesetzen der Willkühr, oder des Zufalls, oder der Umstände regiert worden, vielmehr in allen seinen Entwicklungsphasen ein bestimmt vorher gemessenes ist. Er weiss klar, wenn seine Stunde da ist 7, 6. 8, d. i. die Stunde der grossen Entscheidung 13, 1. 17, 1, und nicht nur dieses, sondern auch die feindliche Welt in ihren Beziehungen zu ihm ist gezwungen, dieses Maass zu respectiren 7, 30. 8, 20.

Die einzelnen Lebensmomente nun, oder, wenn man will, die Kategorien, in welche sich sein Thun auf Erden zusammenfassen lässt, müssen zuvörderst in zwei Reihen getheilt werden; solche, die unmittelbar zum Zwecke führen, und solche, die nur mittelbar wirken als Beglaubigungsmittel für die Person und Autorität Jesu. Unter letztern verstehe ich zunächst Weissagungen und Wunder, welche ja auch bei andern Individuen zu gleicher Absicht nachgewiesen werden. Wir können uns bei denselben deswegen sehr kurz fassen. Mehrere Dinge sagt Jesus seinen Jüngern oder in deren Gegenwart voraus, durch deren spätere Erfüllung ihr Glaube geweckt oder bestärkt wird, 2, 19 f. 13, 19. 14, 29. 16, 1. 4, oder er sagt einem sein Geheimniss und lässt ihn ahnen, dass Er mit höherer Macht ausgerüstet sei 1, 49 f. Doch ist das alles nur ein untergeordnetes Kriterium 1, 51 μείζω τούτων ὄψῃ. Die Wunder heissen auch σημεῖα als Wahrzeichen höherer Sendung. Sie sind subsumirt unter den Begriff der ἔργα, welche theils jene 14, 10. 15, 24. 10, 38, theils die messianische Thätigkeit überhaupt im weitern Umfang in sich schliessen 5, 17. 20 f.

Neben Wundern und Weissagungen beruft und stützt sich Jesus noch auf andere Beglaubigungsmittel seiner Person und Lehre, welche hier nicht übergangen werden dürfen. Dahin gehört ein-

mal sein eignes Zeugniss von sich, welches wir indessen füglich als einen integrirenden Theil seiner Lehre selber betrachten können; ferner seine Sündlosigkeit 8, 46; sodann die Uneigennützigkeit seines Wirkens, das nur auf die Verherrlichung Gottes abzweckt 7, 18; weiter die innere Kraft, die seiner Lehre inwohnt und die nach der Erfahrung für ihn sprechen wird 7, 17; endlich auch seine Aufopferung 10, 11.

Die directen Mittel, welche auf den Zweck selbst unmittelbar hinarbeiten, lassen sich füglich auf drei zurückführen.

Das erste ist die Lehre. Es bezieht sich auf das erste Element der Erneuerung, welche der Welt angetragen werden sollte, auf das Licht. Jesus nimmt selbst den Titel διδάσκαλος an 13, 13; er spricht von seiner διδαχή als von einer von Gott kommenden, der er als Organ dient. Was daher an einem Orte λόγος Ἰησοῦ ist 5, 24. 8, 31. 37. 43. 51. Ep. 1, 10. 2, 5 ist anderwärts λόγος θεοῦ 5, 38. 14, 24. 17, 6. 14. 17. Ep. 2, 14. Eben darum ist seine Lehre eine μαρτυρία, ein Zeugniss von etwas höherem, Gott zugehörigen 3, 11. 32. Auch die Ausdrücke ἀγγελία, ἐπαγγελία Ep. 1, 5. 2, 25, λαλεῖν 14, 10. 15, 22 können hier noch verglichen werden, als für die Form des Wirkens des Logos in der Welt charakteristisch.

Der Inhalt der Lehre ist natürlich der, welcher die ganze joh. Theologie ausmacht. Im Allgemeinen und zum Anfang ein Offenbaren des Wesens Gottes 17, 6. 1, 18. Ep. 1, 5. Ferner, und damit zusammenhängend und zum Folgenden überführend, Belehrungen über seine Person, sein Selbstzeugniss, wenn er sich für den Messias erklärt 4, 26. 5, 17 ff. und überhaupt in den meisten Reden. Diesem Zeugnisse wird auch in Betracht der Würde desjenigen, der es ausspricht, absolute Wahrheit zugeschrieben 8, 14; während sonst in rein menschlichen Verhältnissen ein solches Selbstzeugniss nicht gilt 5, 31. Weiter befasst die Lehre Christi alles, was sich auf das Leben bezieht Ep. 2, 25, vgl. viele Reden im Evangelium, in so fern ja im Leben die ganze Wirksamkeit des fleischgewordenen Logos culminirt. Endlich und namentlich befasst die Lehre Christi auch die Liebe 13, 34 f. Ep. 3, 11, bei welcher letztern Stelle ich nicht umhin kann, auf ihre enge Beziehung zu den beiden vorhin genannten derselben Epistel (1, 5 und 2, 25) aufmerksam zu machen, deren Zusammenstellung mit jener so natürlich ist und gewissermassen uns die angegebene Systematisirung aufdrängt. — An der Liebe, heisst es, wird man die Jünger Jesu

erkennen und diese Liebe ist ein neues Gebot, insofern hier nicht blos von einem höhern Grade, oder von einer weitern Sphäre derselben die Rede ist, sondern von einem neuen Princip, von einer Liebe ohne Rücksicht, von einer Liebe um der Liebe willen, um Gottes und Christi willen, weder weil es nützlich, noch weil es befohlen, noch weil es lohnend, sondern weil es dem neuen Leben natürlich ist.

Man hat es für nöthig gefunden, um des hier gebrauchten Ausdrucks ἐντολή willen, Jesum auch als Gesetzgeber einzuführen. Ich verwerfe diese Formel, nicht etwa weil sie das trilogische Ebenmaass des Systems störte, denn füglich könnte ich ja den Gesetzgeber mit dem Lehrer zusammenstellen, sondern weil uns dieselbe etwas ganz fremdartiges hereinbrächte und an die abrogirte Gesetzgebung des A. T. erinnerte, von welcher die neue Ordnung der Dinge schlechthin und radical sich unterscheidet. Ἐντολή steht hier und anderswo eben als ein populärer, gangbarer Ausdruck, der nicht an ein Gebot im alttestamentlichen Sinne erinnern darf, vielleicht wohl nur gesetzt ist, um, so zu sagen, die Lücke auszufüllen, welche die Abschaffung des Gesetzes äusserlich gelassen hat, der aber auf den Begriff der Lehre, ja der mystischen Einflössung und Einimpfung zurückgeführt werden muss. Diess geht schon daraus hervor, dass dasselbe Wort ἐντολή 12, 50. 15, 10 für die Christo von dem Vater übertragene Mission steht, wo der Begriff eines Gesetzes schlechthin ausgeschlossen ist, eben so daraus, dass 12, 50 die ἐντολή ihre eigene Wirkung implicirt (ἡ ἐ. αὐτοῦ ζωή ἐστι) was bei einem sogenannten Gesetze nie der Fall ist. Auch darf nicht unbeachtet bleiben, dass ἐντολή synonym mit λόγος ist Ep. 2, 7 und das. v. 8 von Dingen gebraucht wird, die gar nicht gesetzlicher Natur sind. Ist nun erwiesen, dass wir hier eine ganz joh. Idee nur in alttesttamentlicher Form haben, so werden wir die ἐντόλαὶ in der Mehrheit nicht so verstehen, dass wir durch sie wieder recht mitten in die Sphäre des „Gesetzes" zurückgeführt werden: 14, 15. 21. 15, 10. Ep. 2, 3. 4. 3, 22 ff. 4, 21. 5, 2 f.

Das zweite Mittel ist das Vorbild. Es bezieht sich auf das zweite Element der Erneuerung, welche der Logos in der Welt zu stiften kam, auf die Liebe. Ὑπόδειγμα ἔδωκα ὑμῖν ἵνα καθὼς ἐγὼ ἐποίησα ὑμῖν καὶ ὑμεῖς ποιῆτε 13, 15 und überhaupt die ganze Scene des Fusswaschens in ihrer tiefern Bedeutung, vgl. überhaupt 13, 34. 15, 12. Ep. 4, 17. 2, 6 f. 3, 3. 16. Das Vorbild geht aber

nicht nur auf die Pflichterfüllung, wiewohl diese zunächst ins Auge gefasst wird, sondern auf das Leben überhaupt, die äusseren Verhältnisse, Schicksale und Erfolge 15, 20.

Das dritte Mittel ist der Tod. Es bezieht sich auf das dritte Element, auf das Leben, nach der ausdrücklichen Erklärung 12, 24 f. Der Tod Christi bildet, wie überhaupt in der apostolischen Lehre so denn auch hier, einen wichtigen Artikel, bei dessen treuer und besonnener Erwägung man sich aber doch hüten muss, ohne weiteres angelernte oder sonst geläufige Begriffe vorwalten zu lassen, ehe man sie mit Texten belegen kann. Leider sind diese Texte nicht so ausreichend für alle Fragen, welche wir aufzuwerfen gewöhnt sind, als diess z. B. bei Paulus der Fall ist; dies berechtigt uns aber nicht, die etwaigen Lücken durch unsere theologische Speculation auszufüllen, da wo wir als blosse Historiker reden wollen.

Der Tod Jesu ist erstens ein freiwilliger gewesen 10, 18 und diese Vorstellung liegt namentlich in dem dort und öfters gebrauchten *τιθέναι ψυχήν*. Sie liegt auch in dem *ἁγιάζω ἐμαυτόν* 17, 19, man mag darin eine blosse Selbstbestimmung oder die Opferidee ausgedrückt finden.

Der Tod Christi ist zweitens ein nothwendiger, *δεῖ* 3, 14, vgl. 12, 34, und diess wird unten besonders klar werden, wenn wir die Wirkungen desselben erörtern.

Das erste dieser zwei Prädikate fliesst folgerichtig aus der Idee und dem Wesen des Logos, das zweite aus der Idee und dem Wesen des Kosmos, insofern diesem nur so geholfen werden konnte.

Der Tod Christi ist im allgemeinen zum Besten der Menschheit erlitten worden, also, wie gesagt, eines der Mittel, und ein ganz wesentliches, das Heilswerk zu vollenden. Diese Bedeutung des Todes ist zunächst ausgedrückt durch das Wort *ὑπέρ*, z. B. 6, 51, wo es heisst: ich gebe mein Fleisch (meinen Leib, mein physisches Leben) *ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς* für das Leben (das geistige) der Welt, um dieses damit zu gewinnen, wo also in *ὑπὲρ* der Zweckbegriff und zwar zugleich die Wohlthätigkeit des Zweckes ausgesprochen ist. Ebenso 11, 52, wo es heisst: Jesus starb nicht bloss *ὑπὲρ τοῦ ἔθνους*, für das jüdische Volk, sondern auch *ἵνα* — damit er die zerstreuten Kinder Gottes (die Heiden) sammele. Hier entscheidet der Parallelismus des *ἵνα* dafür, dass auch in *ὑπὲρ* ein wohlthätiger Zweck bezeugt ist. Die häufige

Redensart τιθέναι τὴν ψυχὴν ἑαυτοῦ ὑπὲρ τινὸς 10, 11 ff., welche aber auch von gewöhnlichen Menschen vorkömmt 13, 37 f. 15, 13. Ep. 3, 16, kann ganz füglich von einem Sterben zum Besten eines andern, von einer Aufopferung verstanden werden. Indessen bin ich nicht gesonnen zu läugnen, dass diese erste Bedeutung des ὑπὲρ nahe an die zweite, die einer Stellvertretung anstreift. Ist doch schon in dem deutschen „für" beides ausgedrückt, wenn auch nicht nothwendig in jedem einzelnen Falle. Die Idee der Stellvertretung liegt auch in der Aufopferung eines Menschen für einen andern; sie liegt deutlich in der Rede des Kaiphas 11, 50. Nur ist dabei nicht ausser Acht zu lassen, dass wir nie auf directe, ich möchte fast sagen, legale oder materielle Weise zu dieser Idee gelangen, so lange (wie in dem Falle Christi) die beiden gegen einander aufgewogenen Güter nicht gleicher Art sind. Wenn es heissen soll, Christus sei anstatt unserer gestorben, so ist offenbar hier von zweierlei Tod, von zweierlei Leben die Rede, die kaum mehr als den Namen mit einander gemein haben, und jener Sinn kann nur dann mit der Formel verbunden werden, wenn derselbe durch ein anderweitiges theologisches Raisonnement gestützt und gefordert wird, wie diess z. B. in dem paulinischen Lehrbegriffe meines Bedünkens der Fall ist. Ich gestehe, dass ich eine solche Nöthigung in den vorliegenden Texten vergebens gesucht habe, und glaube mich also berechtigt zu der Behauptung, dass wenigstens, wenn Johannes den Tod Jesu unter diesem Gesichtspunkte einer realen Stellvertretung betrachtete, er es in der Formulirung seiner Ansicht nicht über den populärsten Ausdruck gebracht hat, es also der Speculation, nicht aber der Exegese anheimfällt, dieselbe zur festern Gestaltung zu führen. So könnte ich in dem ὑπὲρ 17, 19 nur dann und auch dann kaum eine Stellvertretung finden, wenn man behaupten wollte oder dürfte, dass mit ἁγιάζειν ein Wortspiel gemacht sei, so dass es das zweite Mal etwas andres bedeutete als zuvor. Will man dies nicht, oder darf man es nicht, so gibt der Augenschein, dass das ὑπὲρ die Jünger hier nicht von dem ἁγιάζεσθαι dispensirt, was doch sein müsste, wenn es „anstatt" hiesse. Am Allerwenigsten aber kann die Idee der Stellvertretung, besonders in der kirchlichen Fassung, in der Allegorie von dem guten Hirten nachgewiesen werden, wo mehrere Male gesagt ist, er lasse sein Leben ὑπὲρ für die Schafe. Denn man bedenke doch, dass der Tod der Schafe, namentlich aller, gar kein nothwendiger, nur ein möglicher, für einzelne ein wahrscheinlicher

ist, wenn der Hirt dem Wolfe nicht wehrt mit Gefahr seines Lebens. Und stirbt auch der Hirt im Kampfe, so sind ja darum die Schafe vor dem Wolfe nicht sicher. Eben so wenig gehören sie dem Wolfe, so dass der Tod des Hirten sie von demselben *de iure* erkaufte. Endlich wenn der Hirt mit dem Wolfe kämpft, muss er ja nicht nothwendig unterliegen. Man wolle doch nicht ein für solchen Zweck durchaus ungeeignetes Bild gewaltsam mit einer fremden dogmatischen Formel in Verbindung bringen. Nicht irgend eine juridische Idee liegt hier zum Grunde, sondern lediglich die der Liebe des Hirten zu den Schafen, welche ihn stärkt zum Tode für sie, d. h. zu ihrem Besten, zu ihrer Rettung.

Wir haben nun zu sehen, in wie fern der Tod Christi dieses Beste der Welt zu Wege bringt, mit andern Worten, was er ihr an früher entbehrten Gütern zuführt. Auch darüber fehlt es nicht an bestimmten Andeutungen, welche indessen zu weitern Fragen manchfache Gelegenheit geben können. Ueberall erweisst es sich so aufs neue, dass für eine wesentlich mystische Theologie ein absolutes Bedürfniss die Theorie bis in ihre letzten Consequenzen zu verfolgen nicht vorhanden ist.

Der Tod Christi vermittelt erstens eine R e i n i g u n g von den Sünden, eine Wegnahme und Aufhebung derselben: *τὸ αἷμα I. X. καθαρίζει ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας* Ep. 1, 7. 9. Der Ausdruck spielt mit dem Gedanken, insofern dem Blute eine waschende Kraft beigemessen wird, welche in der Natur nur dem Wasser zukömmt, vgl. Apoc. 7, 14. Dem Zusammenhange nach ist diese Reinigung so zu verstehen, dass derjenige, an welchem sie geschieht, nicht mehr sündigt und dass die Sünde, die er schon begangen hat, dadurch aufgehoben wird. Beides gehört zusammen und steht auch deutlich neben einander, vgl. Ep. 3, 5 ff. *Καθαρίζειν* ist somit ein prägnanter Ausdruck, der sich nicht nur auf schon Geschehenes bezieht, wie der sonstige Sprachgebrauch es mit sich bringt, sondern auch auf möglicherweise noch Geschehendes neinlich vorbeugend. Bemerkenswerth ist auch Ep. 5, 6., wo *αἷμα* mit *ὕδωρ* zusammengestellt wird, der Tod Christi und die Taufe, beide als Coefficienten oder Bedingungen des neuen Lebens. Auch hier liegt deutlich eine, wäre es auch nur bildliche Verwandtschaft beider Begriffe oder Thatschen zum Grunde. Doch muss das Blut hinzukommen, um die Reinigung als eine christliche, nicht blos täuferische erscheinen zu lassen. Zugleich erhellt aus der Zusammenstellung mit dem *πνεῦμα* deutlich, dass dem Aeusserlichen, Mate-

riellen, dem Blut und Wasser auf gleiche Weise ein Innerliches, Geistiges, der Glaube entsprechen muss, um die angegebene Wirkung hervorzubringen. Doch von letzterem wird weiterhin die Rede sein.

Weniger prägnant als καθαρίζειν ist αἴρειν Ep. 3, 5. Es ist wichtig, den joh. Sprachgebrauch in Hinsicht auf dieses Wort zu ermitteln. In allen Stellen, wo es vorkömmt, und diese sind sehr zahlreich (Ev. 2, 16. 5, 8 ff. 8, 59. 10, 18, 24. 11, 39 f. 15, 2. 16, 22. 17, 15. 19, 15. 31. 38. 20, 1, 2. 13. 15.) heisst es nehmen, wegnehmen, etwas von der Stelle, wo es war, entfernen; nirgends aber heisst es tragen, und diese Bedeutung anwenden zu wollen wäre sogar an den meisten Stellen eine Albernheit. Wir lehnen diese Bedeutung also auch da ab, wo αἴρειν von der Sünde steht, und halten uns einfach an die des Wegschaffens Ev. 1, 29. Ep. 3, 5, so dass es mit der einen Seite des in καθαρίζειν liegenden Begriffs correspondirt, dem Tilgen der früheren Sünden. Um daher auch zu der andern Seite zu gelangen und zu zeigen, dass durch das Blut Christi (durch die Einigung im Glauben mit dem getödteten Erlöser) auch die Entfernung ferneren Sündigens gesetzt ist, heisst es in letzterer Stelle weiter καὶ ἁμαρτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστι, nicht historisch blos in Jesu von Nazareth, sondern ausdrücklich in Christo als dem Lebenselemente des Gläubigen. Der Unterschied zwischen beiden Stellen, wornach ἁμαρτία das eine Mal im Singular, das andere Mal im Plural steht, erledigt sich so, dass letzteres mehr die thatsächliche, concrete Erscheinung, ersteres mehr das abstracte Verhältniss und den moralischen Zustand überhaupt berücksichtigt; auf die Bedeutung von αἴρειν hat diess keinen Einfluss und ich kann sonach in diesem Worte keine Beziehung auf die Idee einer Stellvertretung finden. Es frägt sich nur noch, ob letztere (also ein Aufsichladen, Tragen, Büssen) nicht in der Vergleichung mit einem Lamme wirklich vorliegt. Der Ausdruck Ἴδε ὁ ἀμνὸς weist auf etwas (wenn nicht den Hörern des Täufers, doch den Lesern des Evangeliums) Bekanntes. Im ganzen A. T. aber ist in der Symbolik des Cultus das Lamm nirgends besonders wichtig ausser bei dem Passah, und gerade hier ist es kein Sünd- oder Sühnopfer. Es liegt indessen nahe, dass wir gerade an das Passahlamm denken bei der Erklärung unserer Stelle. Auf Jes. 53 passt es nun einmal gar nicht, denn von einem sündentragenden Lamme steht dort kein Wort, sondern von einem unschuldig leidenden Knechte Gottes, welcher nebenbei wegen seiner

Geduld und Resignation mit dem Lamme verglichen wird. Nun wird auch 1 Cor. 5, 7 Christus gerade mit dem Passahlamme verglichen, und zwar liegt dort klar und deutlich das practische Moment der Vergleichung in der Reinigung von den Sünden, nicht in einer stellvertretenden Büssung. Die Vergleichung selbst aber erwuchs, ihrer theologischen Bedeutung nach, aus zwei verschiedenen Elementen. Das eine ist das jüdisch-historische, insofern es nahe lag, den am Osterfeste Gekreuzigten (besonders wenn sein letztes Mahl nicht ein Passahmahl war) mit dem Osterlamme zu vergleichen, dem Bundesopfer des A. T., das andere ist das christlich-dogmatische von dem Opfertode Christi. So geschah es, dass an die hebräische Symbolik eine Bedeutung angeknüpft wurde, die ihr ursprünglich fremd gewesen. Auch in der Apokalypse, wo das Bild des Lammes, und zwar des geschlachteten, eine stehende Bezeichnung Christi geworden ist, wird nur die reinigende Kraft des Blutes 7, 14. 22, 14 nirgends aber die stellvertretende, büssende des Todes erwähnt.

Ausserdem ist nun zweitens Christus genannt *ἱλασμὸς περὶ τῶν ἁμαρτιῶν* Ep. 2, 2. 4, 10. Nirgends findet sich eine Erörterung dieses Begriffs. Um so sorgfältiger haben wir die Merkmale zu sammeln, welche zu dessen Verständnisse führen können. Das Wort *ἱλασμὸς* ist ein Abstractum und heisst Versöhnung, Vernichtung eines gegensätzlichen Verhältnisses, einer Feindschaft, mithin Erwerbung der göttlichen Gnade. Bestimmt wird dieses alles in Beziehung gesetzt zu den Sünden der Menschen, welche somit als das Störende, Trennende, Wegzuräumende erscheinen; dagegen die Art der Wegräumung, so weit sie durch *περὶ* bezeichnet ist, unbestimmt bleibt. Deutlich ist aber, dass diese Versöhnung von Gott ausgeht (*ἀπέστειλε*) und eine That seiner Liebe ist (*ἠγάπησεν*); ferner, dass sie nur durch Christus vollbracht werden konnte, was eben in dem abstracten *αὐτός ἐστιν ἱλασμός*, er ist eine Versöhnung, liegt; dass sie das Leben (*ἵνα ζήσωμεν*) zur natürlichen Wirkung und Folge hat; endlich dass sie fortwährend geltend gemacht wird von Christo bei Gott, als von einem Fürsprecher bei dem Richter, so oft ein Sünder dieselbe für sich in Anspruch nimmt 2, 1. Aus letzterm ersehen wir nun weiter, dass die Versöhnung, als That betrachtet, eine geschichtlich einmal geschehene, rückwärts liegende ist, deren Geltung aber fortdauert unter gewissen Bedingungen. Wir werden somit wieder, ohne dass es ausdrücklich dabei stünde, auf den Tod Jesu geführt, als auf

dasjenige Mittel, wodurch für die Welt das Leben erworben ist, wie vorhin durch die Reinigung von der Sünde, so hier durch die Versöhnung des Sünders mit dem nach seiner Gerechtigkeit ihm zürnenden Richter. Wie innig beides zusammenhänge, liegt auf der Hand. Sollte es demnach gewagt scheinen, auch diese Wohlthat an den Menschen gelangen zu lassen durch den Glauben an den Offenbarer der göttlichen Liebe, versteht sich einen Glauben im joh. Sinne §. 10, an den, der in den Tod ging, um eben durch denselben den Sieg über die Welt zu feiern 16, 33? Möglich, dass einigen Theologen diese einfache Erklärung als zu ärmlich und gehaltleer erscheint, allein ich habe auch hier keine Spur davon gefunden, dass Johannes an eine büssende Stellvertretung, an ein Bezahlen der Forderungen göttlicher Gerechtigkeit, an ein Opfer zur Beschwichtigung des göttlichen Zornes, oder gar an eine Ausgleichung der Rechnung mit dem Teufel gedacht hätte. Wenigstens auf rein exegetischem Wege dürfte nichts von allem diesem zu erheben sein. Sollte die Speculation sich zu solchen Bestimmungen hingedrängt finden, so würde sie die Nöthigung dazu nicht in den vorliegenden Texten, sondern auf einem ganz andern Felde nachzuweisen haben.

Eine nahe liegende Bestätigung meiner eben dargelegten exegetischen Ueberzeugung finde ich auch noch in Folgendem. Wo die Reinigung und Versöhnung bewirkt ist, da ist das Leben 6, 51 ff., das Leben ist also etwas durch den Tod Christi erworbenes. In dieser Stelle liegt aber die Beziehung auf den Tod nicht in *σάρξ* und *αἷμα*, als welche zu geniessen schon die damals gegenwärtigen aufgefordert werden, sondern in den Worten *ἣν ἐγὼ δώσω ὑπὲρ κ. τ. λ.* Das Leben, das im Logos verschlossen ist, in ihm erst in der Welt erscheint, kann dem Menschen erst dadurch zu Theil werden, dass er den Logos ganz in sich aufnimmt, solches aber geschieht leichter und vollständiger, wenn er selbst aufgehört hat ein Einzelleben zu leben, und sich gewissermassen in Nahrungsstoff für Viele verwandelt, vergeistigt hat. Ganz in demselben Sinne wird daher der Tod Jesu vorgestellt als die Bedingung der Sendung des h. Geistes 7, 39. 16, 7. 17, 19 folglich der dauernden Wirkung des neuen Lebens und Lichtes und der neuen Liebe, die er in die Welt gebracht hatte. Eine von allen Aposteln gemachte thatsächliche Erfahrung wird hier im Lichte einer theologischen Anschauung betrachtet. Wie in der ganzen Natur 12, 24 der Tod die Bedingung des Lebens ist, wie die Jünger erst nach Jesu Tod

geistiger Kraft gelangten, so wirkt das göttliche Lebensprincip, der Logos in die Welt brachte, überhaupt mit voller Energie ; nach dem Abstreifen des verhüllenden Gewandes, unter welm er sich zuerst der Welt gezeigt hatte. Die Wahrheit (die giöse wie die exegetische) dieser Ideen ist nicht in Abrede zu len; sollte ihr theologischer Werth so gering sein, dass man en andre substituiren müsste?

Ich bemerke noch schliesslich, dass die Auferstehung Jesu ır ausführlich erzählt, aber nicht theologisch benutzt wird, was ch von Paulus so viel geschieht. Dies erklärt sich leicht dar-ı, dass schon der Tod keine Erniedrigung, sondern ein ὑψοῦ-αι, δοξάζεσθαι heisst, beide Momente also in eines zusammen-en. Je beharrlicher Johannes den Logosbegriff überall fest-t, desto weniger Gewicht brauchte er auf die Auferstehung zu en, welche zwar eine neue μαρτυρία, aber doch eigentlich a ori schon gesetzt war.

§. 8.

Die Wirkung der Menschwerdung des Logos, d. h. das rhältniss des Resultates zum Zwecke, die letzte Frage in dem torischen Abschnitte, wird im Allgemeinen bezeichnet mit dem sdrucke κρίσις. In diesem Worte spielen zwei Begriffe in ein-ler, die verwandt sind, aber nicht identisch, der eine populärere, andre etymologisch-ältere und zugleich eigenthümlich johan-sche. Letzterer ist der einer Scheidung, mit Beziehung auf §. 6 nachgewiesene Verschiedenheit zweier Kategorien von Men-ien. Durch die Erscheinung des Logos vollzieht sich diese Schei-ıg in der Weise, dass die einen vom Logos angezogen werden, h zu ihm hinwenden, sich mit ihm vereinigen, die andern in er Opposition verharren, Licht, Liebe und Leben verneinen und behren. Der andre Begriff eines Gerichtes implicirt nach lischem Sprachgebrauche (und nach christlicher Ueberzeugung ı der Sündhaftigkeit) die Idee der Strenge, der Verdammung.

Daraus erklärt sich nun ein anscheinend widersprechender brauch des Wortes. Auf der einen Seite heisst es 3, 17. 12, , nicht um zu richten kam der Sohn Gottes, sondern um zu ret-ı; der Glaubige wird gar nicht gerichtet, der Unglaubige ist es ion 3, 18. 5, 24; der Vater richtet Niemanden 5, 22, eben so nig der Sohn 8, 15. Anderseits heisst es dann: die Scheidung lzieht sich damit, dass bei der Erscheinung des Logos 3, 19 ff.

die Menschen theils ihm zufallen, theils ihm fremd bleiben; die Scheidung ist 5, 22—27 dem Sohne übertragen, insofern er die Veranlassung derselben ist; Vgl. 12, 31. 48. 16, 8. 11. Sie ist auch von ihm beabsichtigt 9, 39. Von dieser Scheidung wird darum ausgesagt, sie sei *δικαία* 5, 30; *ἀληθής* 8, 16, denn sie wird im Namen des Vaters vollzogen (*καθὼς ἀκούω*) und darum auch ihm zugeschrieben 8, 50.

Da unsre ganze folgende Darstellung, der zweite Theil des Ganzen, sich ausschliesslich mit der einen Kategorie der also geschiedenen, nemlich mit den Glaubigen zu beschäftigen haben wird, so wollen wir das Wenige, was über die andre zur Vervollständigung nachzutragen sein kann, hier zusammenstellen.

Wir sprechen zuerst von den Bezeichnungen, womit diejenigen Menschen benannt werden, welche bei dieser Scheidung in der Opposition stehn bleiben. Es sind folgende sehr charakteristische. Sie heissen *Ἀπειθοῦντες* 3, 36 im Gegensatz zu *Πιστεύοντες*, von dessen Begriff also auch jenes seine Erläuterung haben wird §. 10. Ferner *Ἀρνούμενοι* sc. *τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱόν*, erstern weil letztern in seiner Eigenschaft als Christus, im Gegensatz zu den Bekennenden Ep. 2, 22. f. *Ἀντίχριστοι* aus derselben Ursache l. c. Der letztere Ausdruck ist von dem bekannten Theologumenon, von dem persönlichen Antichrist entlehnt, und nicht undeutlich weisst Johannes dieses in seiner vulgären Fassung ab ebend. V. 18 und vergeistigt es auf seine Weise. Ep. 4, 3 ist *ἀντίχριστος* offenbar der Teufel selbst, welcher seinen Geist der Welt mittheilt, und auch in dieser Stelle bestätigt sich die eben gemachte Bemerkung. Weiter heissen sie *Ἁμαρτάνοντες*, die Fortsündigenden, insofern eben im Unglauben die Sünde besteht 16, 9; Vgl. Ep. 3, 6. 8. Gleichbedeutend ist *μένοντες ἐν τῇ σκοτίᾳ* 12, 46; Vgl. Ep. 2, 9. 10. Endlich *ψεῦσται* als Gegner der *ἀλήθεια* §. 9, d. h. des Lichtes Ep. 2, 22 und der Liebe Ep. 2, 4. 4, 20. Diese Verneinung der Wahrheit führt aber so weit, dass sie selbst dies involvirt, dass sie Gott selbst einen Lügner heissen Ep. 5, 10. In diesen Bezeichnungen liegt zugleich eine gewisse Steigerung vom einfachen Ablehnen des Dargebotenen zur thätigen Bestreitung desselben und bis zum gotteslästerlichen Frevel, und es mag angenommen werden, dass die Meinung ist, das erstere führe nothwendig zum letztern.

Das Beharren in der Opposition gegen Licht und Liebe ist folgerichtig auch ein Beharren in der Entfremdung vom Leben, ein

μένειν ἐν τῷ θανάτῳ Ep. 3, 14, und dies ist zugleich die Strafe für jenes, wie denn überhaupt die Strafe in der göttlichen Weltordnung sich von selbst aus der Sünde entwickeln muss. Das Leben, welches die Welt von nirgends her als von dem Logos erhalten konnte, kann nicht an die gelangen, welche den Logos selbst verwerfen. Es ist eine Unmöglichkeit, ohne den Glauben das Leben zu haben, οὐ δύνασθαι 7, 34. 8, 21. (Nur 13, 33 hat eine ganz andere Beziehung). In mehr vulgärer Weise heisst es Ev. 3, 36 ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ μένει auf dem Unglaubigen, d. h. οὐκ ὄψεται ζωήν, (übrigens das einzige Mal, dass das Wort ὀργή bei Johannes vorkömmt), oder ἤδη κέκριται, das Verdammungsurtheil ist über ihn ausgesprochen. Da die Strafe, wie die Sünde, in einer Verneinung besteht, so wird sie sich unten aus ihrem zu schildernden Gegensatze, dem Leben, klarer erkennen lassen.

Die Wirkung der Menschwerdung des Logos ist somit offenbar nicht blos eine Trennung der moralischen Elemente der Welt, wobei sie, die vorher vermischt gewesen, nun äusserlich neben einander stünden. Sie ist zugleich ein Sieg. Der Kampf, wie schon aus dem hervorgeht, was 13, 2. 27 von Judas, 8, 40 ff. von den Juden gesagt ist, war ein persönlicher zwischen dem Logos und dem Fürsten der Welt; aber letzterer hat natürlich keine Macht über erstern 14, 30. Jesus unterliegt zwar äusserlich in dem Kampfe, aber eben dieses ist sein Sieg 16, 33. Denn mit diesem Unterliegen entfaltet sich erst recht das Licht, die Liebe und das Leben glänzend, durchdringend und anziehend (12, 32) in der Welt, und wo dieses begonnen hat und sich gleichsam angesetzt hat, da ist der Teufel gewichen und überwunden Ep. 2, 13 f. Nunmehr (νῦν als Zeitpartikel 12, 31; Vgl. 16, 11) ist der Teufel gerichtet, hinausgeworfen aus dem Bereiche derer, die Christo angehören, und der Geist, der in denselben waltet, führt den thatsächlichen Beweis, dass das Gericht vollzogen ist.

Ehe wir zum zweiten Theile übergehen, wollen wir noch einmal einen Punkt in's Auge fassen, an welchen wir schon §. 6 angestreift, eine Frage, für die wir dort in unserm Texte keine genügende Antwort gefunden hatten. Wir haben, da Johannes wie öfters beim Nächsten stehn blieb, vergeblich nach dem letzten Grunde des Unterschieds der beiden Klassen der Menschen geforscht, und da hier bei der Erwähnung der endlichen Scheidung derselben die gleiche Frage sich nothwendig wieder aufdrängt, so wollen wir noch einen Augenblick dabei verweilen, ob

vielleicht hier die joh. Theologie uns weitere Auskunft geben möchte. Denkbar wäre es wenigstens, dass hier im Momente der definitiven Scheidung ein neuer Factor eingriffe, der dort noch nicht wirksam gewesen. Aber leider ist auch hier keine klare Bestimmtheit in den Ausdrücken nachzuweisen. Die joh. Theologie beschäftigt sich einzig und allein einerseits mit der erworbenen Befriedigung der Glaubigen, anderseits mit der absoluten Ausschliessung alles dessen, was sich nicht assimiliren will; neben dieser beschaulichen Vorstellung der Thatsachen hat eine durchdachte, dialektisch begründete Theorie über das Verhältniss beider Elemente keinen Raum gewonnen.

Es fehlt nicht an Stellen, wo das Leben, und was demselben vorangeht, Allen gebracht und geboten wird ohne Unterschied, wo es als Allen zugänglich und nahe vorgestellt wird. So heisst es Ev. 1, 7: *ἵνα πάντες πιστεύσωσι* v. 9: *ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον* Vgl. 5, 23. Selbst in dem *πάντας ἑλκύσω* 12, 32, welches zwar nothwendig durch den Erfolg zu beschränken ist, kann theoretisch die Universalität der Absicht liegen. (In 11, 52. 10, 16 dagegen liegt diese Universalität nicht; dort sind offenbar die Kategorien schon geschieden. Eben so ist *ἐξουσία πάσης σαρκὸς* nur in Bezug auf die *κρίσις* zu erklären 17, 2. 13, 3. 3, 35). Eben dahin kann man es rechnen und als eine Bestätigung ansehn, wenn in der Stelle, wo die *κρίσις* definirt wird 3, 19 ff., durchaus nichts gesagt wird, was im geringsten die menschliche Freiheit bestimmt; ferner wenn 7, 37 ohne weiteres der Durstige zum Trinken eingeladen wird, da ja dies Bild an und für sich eine rein subjective Disposition involvirt; oder wenn 5, 40 den Juden vorgeworfen wird, dass sie nicht zu Erkenntniss und Glauben kommen, weil sie nicht wollen.

Auf der andern Seite begegnen wir nicht nur solchen Ausdrücken, welche eine directe Einwirkung auf die Entschliessung der Menschen besagen können, sondern auch solchen, welche nur in der vollständigen, strengen Prädestinationstheorie ihre logische Vollendung finden.

Ich will hier nicht darauf ein besonderes Gewicht legen, dass es heisst *ὁ ὢν ἐκ τοῦ θεοῦ ἀκούει* 8, 47, oder *ὁ ὢν ἐκ τῆς ἀληθείας* 18, 37, oder *οὐκ ἐστὲ ἐκ τῶν προβάτων* 10, 26. Denn obgleich diese Redensarten offenbar eine vorhergehende, auf höhern Einfluss hinweisende Richtung des Individuums ankündigen, so könnte man sich begnügen zu sagen, es sei eben auch hier nur

die thatsächliche Scheidung der Kategorien (§. 6) vollzogen und die genannten Formeln sollen eben nur die Richtung, nicht die Ursache derselben anzeigen.

Schon weniger lässt sich diese Auskunft anwenden auf den Ausdruck ἐξελεξάμην 13, 18. 15, 16 f., der allerdings dem Buchstaben nach zunächst auf die Zwölfe geht, allein nach dem ganzen Geiste des Evangeliums sämmtliche Glaubige umfasst, und dies besonders an letzterer Stelle. Hier scheint also doch das Verhältniss der von der Welt Geschiednen auf eine Auswahl zurückgeführt zu werden, in welcher sich das οὐκ εἶναι ἐκ τοῦ κόσμου erst vollenden würde. Doch liesse sich vielleicht auch hier noch die Ansicht vertheidigen, dass die Auswahl keine Erwählung im augustinischen Sinne, sondern ein Sammeln der zerstreuten Schafe wäre 11, 52.

Näher noch rücken wir dem Wesen der Erwählungslehre in den Phrasen: Niemand kann zu mir kommen, es sei denn, dass der Vater ihn anziehe (ἑλκύσῃ) 6, 44, oder dass es ihm von dem Vater gegeben wäre V. 65. Dasselbe ἑλκύω sagt auch Jesus von sich als besonders nach seiner Erhöhung zu üben 12, 32, und namentlich die Formel: „Die du mir gegeben hast" wiederholt sich noch öfters 17, 2. 6. 6, 37. Dies Alles führt doch, so scheint es, auf eine unumgängliche Wirksamkeit Gottes bei der Bestimmung der Richtung eines Jeden bei jener Scheidung. Allein auch hier ist die logische Consequenz stark gemildert und beschränkt. Die Angezogenen heissen 6, 45 θεοδίδακτοι, ἀκούσαντες καὶ μαθόντες, was zwar die Einwirkung Gottes stehn lässt, aber die absolute Aufhebung der Freiheit abweisst; Vgl. 5, 24, insofern hier deutlich wieder das Leben vom Hören und Glauben abhängig gemacht wird: Eben so 6, 37, wo zwar der erste Satz πᾶν ὃ δίδωσί μοι ὁ πατὴρ πρός ἐμὲ ἥξει bis auf einen gewissen Grad die göttliche Einwirkung voranstellt und als massgebend erscheinen lässt; der zweite aber καὶ τὸν ἐρχόμενον πρός με οὐ μὴ ἐκβάλω ἔξω gar keinen Sinn hat, wenn die Idee einer absoluten Erwählung zum Grunde liegen soll, und sich am besten begreift in der Voraussetzung eines Zusammenwirkens zuvorkommender Liebe und menschlicher Freiheit.

Allein scharf und peremtorisch steht 5, 21: der Sohn belebt wen er will, οὓς θέλει, ganz ohne Veranlassung im Zusammenhang, ja mit um so grösserm Nachdruck, da es der allgemeinen Todtenerweckung durch den Vater entgegengesetzt ist. Dazu

kömmt endlich noch der Umstand, dass an mehrern Stellen der Unglaube als ein nothwendiger (δεῖ), als ein unumgänglicher, unvermeidlicher (οὐκ ἠδύναντο) geschildert und auf exegetischem Wege, unter Anführung prophetischer Schriftzeugnisse, als ein von Gott vorher gewusster begründet und verstanden wird, 12, 39. 8, 43. 13, 18. 15, 25. 17, 12. Der Zusammenhang aller dieser, gewiss verhältnissmässig häufigen, Stellen verbietet, jene Redensarten auf eine blosse Nachweisung zufällig gleicher Zustände abzuschwächen, wie diejenigen waren, welche die Propheten des A. T. bei ihren Umgebungen gefunden hatten. Es ist sicherlich damit eine Weissagung gemeint, wenn aber diese, so ist damit, wenigstens der Form nach, die menschliche Freiheit aufgehoben.

Was sollen wir nun aus allem diesem schliessen? Ich für mein Theil bin nie über die Ansicht hinausgekommen, dass die joh. Schriften sich schlechterdings nicht eignen, den Massstab abzugeben für die Entscheidung in dem grossen theologischen und philologischen Probleme, welches schon von so Vielen und zum Schaden der Kirche Gegenstand eines kecken Machtspruchs gewesen ist. Die beiden Axiome von der Nothwendigkeit der Freiheit, zur Begründung einer Moral, und von der Nothwendigkeit des göttlichen Einflusses, für das religiöse Bewusstsein und die Mystik des Glaubens, fanden bei Johannes ihre Anerkennung so gut wie bei den andern Aposteln, blieben aber eben so unversöhnt neben einander stehn. Nur war hier die dialektische Kraft bei weitem nicht stark genug, um entweder dem Einen den Sieg einseitig über das Andere zu verschaffen, durch consequente Deduction, wie bei Augustin oder Pelagius, oder beide gelegentlich bis auf die Spitze zu treiben, bis zum schroffen Gegensatze, wie bei Paulus Röm. 9. f. geschieht. Johannes scheint die Antinomie kaum zu fühlen.

Schliesslich bemerke ich noch, zum Beweise der Unvollständigkeit des ganzen Artikels, dass hier noch weniger als anderswo im N. T. Rücksicht genommen ist auf die vorchristliche Sphäre, und alles sich auf die thatsächliche Wirkung bei den Zeitgenossen beschränkt.

§. 9.

Bis hieher haben wir uns mit der metaphysischen Grundlage und mit den historischen Prämissen der joh. Mystik beschäftigt. Wir gehn nun zu dieser letztern selbst über.

Wir haben gesehn was der Welt fehlte, ehe der Logos Fleisch wurde, was dieser ihr brachte, und wie sie es im Allgemeinen aufnahm. Es bleibt uns nur noch eines übrig, zu zeigen, wie dieses Aufnehmen in des Einzelnen Gemüthe vor sich geht, welche, ich möchte sagen, organische Veränderungen dabei in demselben Statt haben, und zu welchem Ziele er gelangt. Nach Massgabe des in der Einleitung Gesagten wird dieser Theil höchst einfach ausfallen, was man auch daraus schliessen darf, dass Johannes überall, wo er seine Theologie in Einen Satz formulirt, für diesen Theil sich mit den Worten begnügt ἵνα πιστεύοντες ζῶσι. Daraus geht hervor, dass wir das Ganze nur unter zwei Hauptbegriffe zu bringen haben, πίστις und ζωή; zugleich aber auch, dass der erstere ein sehr prägnanter sein muss, weil er nach Massgabe des Grundschemas joh. Theologie den beiden Kategorien des Lichtes und der Liebe entsprechen soll, zu denen ζωή die dritte bildet.

Diese letztere Ansicht rechtfertigt sich sogleich durch den Umstand, dass die joh. Theologie ein Wort besitzt, welches eben jene beiden Kategorien in sich schliesst, ἀλήθεια, was wir im Deutschen nicht eben so kurz geben können, und jedenfalls nur in modernisirender Weise erschöpfen, wenn wir es von theoretischer und praktischer Wahrheit zugleich verstehn. Wir haben schon oben gelegentlich diese Doppelbedeutung, oder besser diesen complexen Inhalt des Begriffs nachgewiesen, und sammeln hier das übrige hieher gehörige.

Ἀλήθεια ist nach 8, 31. 32. 17, 17 die Lehre Christi (λόγος θεοῦ, χριστοῦ), welche bekanntlich Offenbarung zu geben hat über Wesen und Willen Gottes, oder (§. 7) Licht und Liebe in die Welt zu bringen. Das theoretische Element, die adäquate Erkenntniss Gottes nach beiden Richtungen, liegt ausgesprochen in 1, 14. 17. 8, 32; das praktische, das Thun in Gemässheit der richtigen Erkenntniss, in der Phrase ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν 3, 21. Ep. 1, 6.

Ev. 17, 17 ff. betet Jesus, Gott möge seine Jünger heiligen in seiner Wahrheit, d. h. weihen zu dem besondern Stande, in welchen sie eben als Jünger treten. Diese Weihe wird bewerkstelligt von Seiten Gottes durch das Wort, von Seiten Christi durch die durch seinen Tod bedingte Sendung des Geistes. So fern nun der Zweck der Weihe ein praktischer ist, weswegen auch dieses ἁγιάζειν und nicht διδάσκειν oder so etwas gewählt ist, kann

die ἀλήθεια, zugleich Mittel und Zweck der Weihe, offenbar ebenfalls nicht bloss die theoretische Erleuchtung sein.

Ev. 18, 37 u. Ep. 3, 19 ist εἶναι ἐκ τῆς ἀληθείας dasselbe was anderwärts ἐκ θεοῦ (8, 47), die gute Disposition zur Aufnahme des Logos oder auch die aus dieser Aufnahme selbst hervorgehende religiöse Verfassung. Der Geist selbst, dessen Geschäft wir bald als beidem entsprechend finden werden, heisst geradezu πνεῦμα τῆς ἀληθείας, doch mit überwiegendem Nachdruck auf der theoretischen Seite; 14, 17. 15, 26. 16, 13. Ep. 4, 6.

Die innige Verbindung von dem, was wir in unsrer Sprache als Theorie und Praxis zu sondern gewohnt sind, erhellt besonders aus der Vergleichung der beiden Stellen 7, 17, wo die Erkenntniss der Wahrheit von dem Thun derselben, und 8, 32, wo das Thun von der Erkenntniss abgeleitet wird.

Nach allem diesem wird dieser letztere Theil der joh. Theologie in zwei Abschnitte zerfallen, deren zweiter den Zielpunkt derselben, das Leben, abhandeln wird, der erste und nächste dagegen, das worauf dieses Leben sich gründet, worin es wurzelt, die Wahrheit, d. h. Glauben und Liebe. Doch herrscht hier der Begriff des Glaubens vor, so dass die Liebe, als in ihm mitgesetzt, in der Formel nicht besonders erwähnt wird.

§. 10.

Wir beginnen mit der Definition der πίστις. Es ist auffallend, dass dies Wort im Evangelium nie, in der Epistel nur ein Mal 5, 4 vorkömmt, während die Sache selbst in manchfaltiger Weise und mit verschiednen Ausdrücken sich auf jeder Seite wiederholt. Die abgeleiteten Wörter, bes. πιστεύειν, finden sich häufiger.

Auch bei Johannes, wie sonst im N. T., kommen vor: 1) Der Begriff treu, dem gegebnen Worte, πιστός, Ep. 1, 9. 2) Der Begriff trauen, vertrauen, zutrauen, z. B. Ev. 2, 24. (14, 1). 3) Der Begriff für wahr halten, wenn bloss von einer theoretischen Ueberzeugung die Rede ist; und zwar wird derselbe absolut ausgedrückt Ev. 3, 12 als ein Glauben, ein zur Ueberzeugung kommen, oder mit dem Dativ der Person, auf deren Versicherung hin geglaubt wird 5, 24. 38. 46. 47 u. s. w., oder endlich mit dem Acc. des Gegenstandes 11, 26. Ep. 4, 16, oder mit ὅτι 11, 42. Ep. 5, 1.

Allein wir brauchen uns bei allem diesem nicht weiter aufzuhalten, da es die wesentliche Bedeutung des Wortes πίστις wenig angeht. Diese ist nemlich eine specifisch christliche und bezieht sich auf die Person Jesu als auf den eigentlichen Gegenstand der πίστις. Hier begegnet uns sofort die unzählige Male vorkommende Formel πιστεύειν εἰς (τὸν υἱόν u. s. w.), auch wohl εἰς τὸ ὄνομα 1, 12. 2, 23. 3, 18. Ep. 5, 13 (τῷ ὀνόματι Ep. 3, 23); oft auch nur ganz absolut πιστεύω ohne weitern Zusatz, insofern ja eben in der christlichen Theologie von keinem andern Glauben als von diesem die Rede sein kann 1, 7. 3, 18. 4, 48. 53 u. s. w.

Aber auch in dieser specifischern Fassung ist das Wort noch mehr deutig und richtet sich gewissermassen in Betreff seines Inhalts nach der subjectiven Entwicklung des christlichen Bewusstseins in jedem Individuum. Es kann für's erste ein blosses Glauben an Jesum als an den wunderthätigen Messias sein 2, 11. 23. 4, 41. 42, wobei jedes mystische Element ausgeschlossen ist; es kann sich ferner eine bestimmtere Vorstellung von dem Wesen der Person Christi damit verbinden, ohne dass wir noch über das rein Theoretische hinauskommen 20, 27—29 und bes. Ep. 5, 4, wo es die Ueberzeugung von der Person Jesu als von dem menschgewordnen Logos bezeichnet; es kann aber auch der ganze weitere Verlauf des innern Lebens des wahren Christen in diesem einen Ausdrucke enthalten sein, und dieses ist überall der Fall, wo Jesus von dem Glauben seiner ächten Jünger spricht, wo das Wesen und der Gewinn dieses Standes beschrieben wird.

Da sich nun nirgends eine schulgerechte Definition von πίστις in dieser prägnantern Bedeutung findet, mit welcher wir es jetzt zu thun haben, so wollen wir auf exegetischem und analytischem Wege dieselbe zu gewinnen suchen.

In dem Begriffe des Glaubens liegt erstens, wie gesagt, die Idee eines Erkennens und Fürwahrhaltens, einer Ueberzeugung, also, wenn man will, vorerst eine Richtung der Denkkraft auf den im Fleische erschienenen Logos, was einschliesst den Satz, dass der Logos wirklich Fleisch geworden, wofür die Epistel streitet, und den Satz, dass Jesus dieser Fleisch gewordne Logos sei, wovon zumeist das Evangelium handelt. Auf dieses erste Element beziehn sich nun folgende joh. Ausdrücke: Εἰδέναι, ihn kennen, von ihm wissen, was 8, 19. 15, 21 gleich gesetzt wird mit dem Wissen vom Vater, zum Beweise, dass eben von einer theologi-

schen, und nicht bloss historischen, Erkenntniss die Rede ist, und noch an vielen Stellen, wie 4, 42 u. s. f. *Γιγνώσκειν*, ein besonders häufiges Wort, welches emphatisch steht von eben jener bestimmten theologischen Erkenntniss Ep. 2, 3 ff. 13. 3, 1. 6. Sie wird beschrieben als eine vollkommen adäquate, also das innerste Wesen erschöpfende 10, 14, und wiederum parallelisirt mit der Erkenntniss Gottes 14, 7. 16, 3. 17, 3. 8. Weiterhin wird es sogar in das Gebiet der Mystik hinübergezogen und die Idee der innern, subjectiven Einheit als die Basis dieses Erkennens genannt Ep. 4, 6. 5, 20. Bildlich ist gleichbedeutend *Ὁρᾶν*, z. B. 14, 7. 9. Ep. 3, 6. Endlich äussert sich diese Ueberzeugung in einem lauten Bekenntnisse *Ὁμολογεῖν* Ep. 2, 23 als Gegensatz zu dem *ἀρνεῖσθαι*, wozu das Object *ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ χριστός κ. τ. λ.* 4, 15 *ἐν σαρκὶ ἐληλυθώς* v. 2, abgekürzt schlechtweg *τὸν Ἰησοῦν* v. 3, wobei dasselbe hinzugedacht werden muss. Wie stark, vielumfassend und consequent hier der Begriff ist, mag man aus den Formeln von Ep. 2, 20. 21. 27 ersehn.

In dem Begriffe des Glaubens liegt zweitens die Idee eines Gehorchens, Hingebens, Folgens, also eine Richtung der Willenskraft auf denselben Gegenstand. Hieher rechne ich folgende Ausdrücke, welche eben so als einzelne Schattirungen jener Idee betrachtet werden können. *Ἀκούειν* zunächst, insofern es nicht bloss ein zufälliges Vernehmen, sondern ein williges Aufnehmen bezeichnet, was den Uebergang von dem vorigen Elemente zu diesem vermittelt und nahe an jenes streift. Der Gegenstand desselben ist *λόγος χριστοῦ* 5, 24 f. 10, 3. 27, und damit gleichbedeutend *παρὰ πατρός* 6, 45, oder *ῥήματα θεοῦ* 8, 47. Synonym ist *μαθεῖν* 6, 45. *Ἀκολουθεῖν* folgen, mit dem Dativ der Person Jesu 8, 12. 10, 4. 27. 12, 26 entlehnt von den Verhältnissen des einst auf Erden Wandelnden, der Schüler um sich sammelte und mitgehn hiess, angewendet auf das Bild der Herde, jedenfalls aber im geistigen Sinne zu verstehn. Die tiefe Symbolik des Wortes wiederholt sich in *Ἔρχεσθαι*, z. B. *πρὸς τὸ φῶς* 3, 20 f. *πρὸς Χριστόν* 5, 40. 6, 35 (wo es parallel mit *πιστεύειν* steht), V. 37. 44. 45 (wo das *ἔρχεσθαι* als unmittelbare Folge des *ἀκούειν* dargestellt ist) 7, 37 u. s. w. Daneben *ἔρχεσθαι πρὸς τὸν πατέρα* 14, 6 in gleichem Sinne.

In dem Begriffe des Glaubens liegt aber auch drittens etwas, das nicht dem Denken und Wollen zugehört, sondern lediglich in der Sphäre des Gemüthes sich vollendet, und die Erkenntniss dieses

dritten Elementes öffnet uns das tiefere Verständniss des Wesens des christlichen Glaubens nach joh. Auffassung. Hieher gehört zuvörderst das *Λαμβάνειν*, das zwar auch so gebraucht wird, dass wir desselben schon oben hätten Erwähnung thun können, z. B. 5, 43, mit *μαρτυρία* 3, 11. 32, mit *ῥήματα* 12, 48. 17, 8, das aber auch schlechthin ein in sich Aufnehmen, eine Aneignung des Wesens, nicht bloss des Begriffs bezeichnet. So 1, 12, wo *πιστεύειν* damit wechselt. Synonym ist *καταλαμβάνειν* v. 5 und *παραλαμβάνειν* v. 11; Vgl. 13, 20, wo das *λαμβάνειν* Christi dem *λ.* Gottes gleichgesetzt ist. Die unmittelbare Folge des *λ.* ist das *Ἔχειν* Ep. 5, 12, wo wiederum Vater und Sohn so neben einander gestellt sind, dass sie unzertrennlich erscheinen; Vgl. das. 2, 23, so dass auch hier das theologische Moment in dem Begriffe hervorgehoben wird. Dies letztere führt sofort auf den bestimmten Begriff einer Gemeinschaft *Κοινωνία*, welche ebenfalls zugleich eine mit dem Vater und dem Sohne ist Ep. 1, 3. 6. 7. Diese Idee einer Gemeinschaft der Glaubigen mit der Person desjenigen, welcher der Gegenstand des Glaubens ist, erscheint uns als die Krone der ganzen joh. Theologie, und es gefällt sich diese in der Ausmalung, Definition kann es nicht heissen, des tiefen Begriffes. Sie steigert sich zur Idee der Einheit, in welcher eben so sehr die Elemente der Gegenseitigkeit als der Verschmelzung nachzuweisen sind. Die Christen sind *ἀδελφοὶ* Christi 20, 17, nicht unter ihm stehend als Knechte unter einem Meister, sondern seine *φίλοι* 15, 15. Die innigste Erkenntniss, welche sie von ihm besitzen, hat er auch von ihnen 10, 14. 27. Das Verhältniss ist ein *Μένειν*, ein beharrliches, zugleich ein unverändertes, weil in sich vollendetes; zuerst äusserlich gefasst als ein Festbehaltenwerden des Wortes Christi im Herzen 5, 38. 15, 7. Ep. 2, 14. 24 und sofort umgekehrt unseres geistigen Seins in diesem Worte als dem es durchdringenden 8, 31; dann aber geradezu ein Bleiben in Christo und Christi in uns, was beides in den meisten Stellen als unzertrennlich dargestellt wird Ev. 6, 56. 15, 4 ff. Ep. 3, 24. 4, 13; Vgl. Ep. 2, 6. 27. 28. 3, 6, und was zugleich wechselt mit dem *μένειν ἐν πατρὶ* Ep. 2, 24 und des Vaters in uns Ep. 4, 12. 15, wovon die Gegenseitigkeit bes. Ep. 4, 16 ausgesagt ist. Von selbst folgt, dass das Sein in dem Vater und dem Sohne neben einander gestellt werden wird Ep. 2, 24. 5, 20.

Verschiedne Bilder sind gewählt um die Innigkeit dieses Verhältnisses darzustellen, zumeist von Speise und Trank, als welche

sich in die Substanz des Körpers verwandeln und deswegen besonders geeignet sind, die Verschmelzung zu versinnlichen. Dahin gehört der Trunk Wassers, von welchem im Gespräche mit der Samariterin 4, 10 ff. die Rede ist, insofern er ja die ζωή gibt, wie auch anderwärts 7, 37 f. das Bild ausdrücklich commentirt wird. Dahin gehört ferner das Brod des Lebens, βρῶσις, ἄρτος 6, 32—58, wobei εἰς ζωήν 4, 14. 6, 27 schlechterdings nicht heisst bis zum ewigen Leben, der Zeit und dem Endpunkte nach, sondern zum Leben, nach dem Verhältnisse von Quelle und Wirkung, als ein unmittelbar nährendes, nicht als ein mittelbar und voraussichtlich dahin führendes. Gleichbedeutend damit muss 6, 53 der Ausdruck σάρξ καὶ αἷμα sein, wofür ja v. 57 μέ, v. 58 ἄρτος steht. Hier ist offenbar Brod das bildliche, μέ das eigentliche, Fleisch und Blut aber ist populäre Redeweise für den Begriff Mensch, und bezeichnet nothwendig in diesem Zusammenhange die Person Jesu in ihrer historischen Erscheinung mit Rücksicht auf Lehre, Vorbild und Tod. Endlich ist das Ganze in kurzen Worten zusammengefasst als ein Ἓν εἶναι, und zwar ein solches, wo sich Gott, sein Sohn und die Glaubigen gleichmässig vereinigen und worin eben das τετελειῶσθαι des christlichen Wesens, die Vollendung des Glaubens besteht 17, 21. 23.

Von diesen drei Elementen des Glaubens kann keines fehlen, wiewohl sie, aus theologischem Gesichtspunkte betrachtet, nicht von gleichem Range sind und sich in der Ordnung, in der wir sie aufgezählt haben, steigern und überbieten.

An diese Erörterung des Begriffs des Glaubens schliesst sich nun die andre über die Entstehung desselben. Das meiste und wichtigste, was hier zu sagen ist, ergibt sich aus dem, was §. 6 über die Elemente des Bessern in der Welt und am Schlusse von §. 8 über die Einwirkung Gottes gesagt ist. Der Glaube entsteht, auf diese Formel wird sich dieser Theil der joh. Theologie zurückführen lassen, durch den Contact der göttlichen Offenbarung mit jener vorausgesetzten Empfänglichkeit. Es ist also der Glaube nichts schlechthin neues. Dem Anziehn von Seiten Gottes (6, 44) entspricht nothwendig ein Angezogenwerden, in dessen Begriff gewiss, wenn auch keine vollkommene Spontaneität, doch das liegt, dass die Anziehung eine Habe finde. Heisst der Glaube ein Trinken von dem Wasser, das Christus gibt, ein Trinken seines Blutes, so ist ja 7, 37 von einem Dürsten die Rede, das diesem Trinken

vorangeht. Das ist eben die Sehnsucht, das empfundene Bedürfniss, die vorbereitende Empfänglichkeit.

Aeusserlich und historisch nachweisbar entsteht der Glaube bei Gelegenheit der Predigt, welche ihn wecken kann 1, 7. 17, 20, oder beim Ansehn eines Wunders 2, 23. Doch wird auf dieses weniger Werth gelegt und einem solchen Mittel und seiner Wirkung weniger Werth zugeschrieben 10, 38. Am unmittelbarsten und innerlichsten entsteht der Glaube, wo der von sich selbst zeugende Christus, um dieses seines Zeugnisses willen, aufgenommen wird, wo man mit ihm, so zu sagen, nicht marktet, sich gleich und ganz hingibt und keine äusserliche Legitimation verlangt. Wir müssen annehmen, dass dieses unmittelbare Hingeben nicht ganz der innern Beschaffenheit des Einzelnen fremd gedacht wird, weil es am a. O. heisst, wenn ihr's nicht könnt oder wollt, so glaubt doch wenigstens meinen Werken, d. h. dem geringern Erweckungsmittel.

Johannes hat das eigne, dass er, trotz dem mystischen Charakter seiner Theologie, nicht wie die Mystik gewöhnlich thut, sich in eine detaillirte Beschreibung der einzelnen Momente und Stadien des Glaubens vertieft, nicht einmal wie Paulus die verschiednen Seiten und Gesichtspunkte besonders fasst, unter welchen sich das als eine plötzliche Umwandlung gedachte Werk betrachten lässt. Er bleibt bei der Hauptsache stehn. Und diese Hauptsache ist auch bei ihm der Begriff einer Geburt, die er sogar gewissermassen an die Spitze seiner eigenthümlichen Theologie stellt, indem er sie zum Gegenstande der ersten Lehrrede Jesu macht, die er mittheilt 3, 3 ff. Was eine populäre Lehrart *μετάνοια* nennt, eine Aenderung am oder im Menschen, das ist in der Mystik ein *γεννηθῆναι*, eine Verwandlung des Menschen. Mit dieser Geburt, um gleich davon anzufangen, ist es v. 8, wie mit dem Winde (*πνεῦμα* spielt von einer Bedeutung zur andern über): man fühlt sie an sich und ist ihrer gewiss, aber man kann ihren geistigen Process nicht analysiren, nicht nachweisen, wo sie anhebt, sie nicht erzwingen, nicht verstandesmässig sie regeln.

Diese Geburt wird zum Unterschiede von jeder physischen ein *γεννηθῆναι ἄνωθεν* genannt, eine Geburt von oben her, genauer *ἐκ θεοῦ* 1, 13 oder *ἐκ τοῦ πνεύματος* 3, 6. Von letzterm gleich nachher. Die Formel *ἐκ θεοῦ* ist besonders häufig in der Epistel 3, 9. 4, 7. 5, 1. 4. 18. In der ersten Stelle ist sogar das Bild weiter geführt in dem Ausdruck *σπέρμα*. Der Name *τέκνα θεοῦ*

darf hier nach Ep. 3, 1. 2. 10. 5, 2 ebenfalls nicht unerwähnt bleiben. Ebendaselbst 2, 29 steht aber auch *γεννηθῆναι ἐκ τοῦ υἱοῦ*, womit verglichen werden kann der Ausdruck Ev. 12, 36 *υἱοὶ φωτός*, welcher in dem ersten Worte die Idee der neuen Geburt, im zweiten den Erzeuger nach seinem wirkenden Wesen beschreibt. Dass die Geburt durch den Sohn wie durch den Vater geschieht und auf beide zurückgeführt wird, begreift sich nach dem uns längst bekannten Verhältnisse beider.

Es liegt schon in den Elementen des Begriffs des Glaubens, eben um seiner Beziehung willen zu der überlegenen Persönlichkeit des Logos, dass er mehr passiv als activ zu denken ist. Noch weiter aber führt uns der Begriff einer Geburt, wo ja das Geborene ohne allen Willen bleibt und was geschieht an sich geschehen lässt, ohne dazu oder davon zu thun. Doch möchte ich nicht behaupten, dass diese Seite des Bildes consequent verfolgt werden müsse. Ich bemerke nemlich, dass wo die Idee des Glaubens als einer Geburt, festgehalten und durchgeführt wird, man nothwendig auf die Vorstellung einer totalen Veränderung kömmt, bei welcher von dem Allen auch gar nichts bleibt. Diese Consequenz hat aber Johannes nicht ausgesprochen. Selbst im Gespräche mit Nicodemus bleibt es zuletzt v. 21 bei der Analogie eines frühern Gutseins und des spätern Glaubens, nicht bei der radicalen Opposition zwischen einem frühern Verdorbensein und dem jetzigen neuen Geschöpfe. Warum dies? Weil Johannes in der Idee einer Geburt nicht das Element der Neuheit urgirt, nicht ausdrücklich Wiedergeburt sagt, überhaupt und mit andern Worten, weil er sie nicht in Gegensatz mit der Vergangenheit bringt, sondern sie überall lediglich auf das bezieht, was werden soll. Es ist nicht sowohl eine aus dem Tode des alten Menschen erstehende neue Schöpfung, als eine zum Leben führende neue Spende von Kraft und Geist. Der paulinische Ideengang und Sprachgebrauch ist freilich so populär geworden, dass man die angegebne leise Schattirung zu übersehn pflegt.

Die Idee von einer Geburt macht also die Wagschale noch mehr auf die Seite der göttlichen Thätigkeit sinken. Dasselbe geschieht nun noch zuletzt durch die Lehre von der Wirksamkeit des Geistes, mit welcher wir diesen § zu beschliessen haben, insofern die Geburt gleichmässig beschrieben wird als eine aus Gott, aus dem Sohne, aus dem Geiste abzuleitende. Der Geist wird übrigens, wenn man von der Geschichte der Taufe Jesu absieht,

nirgends in der joh. Theologie erwähnt als von da an, wo es sich um den Glauben des Menschen handelt, und in Beziehung auf das aus diesem hervorgehende Verhältniss. Er heisst gewöhnlich einfach *τὸ πνεῦμα*, seltener *πν. ἅγιον*, mit und ohne Artikel, auch wohl *πν. τοῦ θεοῦ* Ep. 4, 13. Den charakteristischen Namen *πν. τῆς ἀληθείας* haben wir §. 9 erläutert; später sprechen wir noch von einem andern.

Die erste Frage, welche uns hier begegnet und deren Beantwortung grossentheils auch die übrigen nothwendigen Fragen berücksichtigt, ist die nach dem Wesen des Geistes. Ist er nach der joh. Theologie eine Person oder nicht? Es sind verschiedne Antworten auf diese Frage gegeben worden. Es lassen sich mehrere Gründe anführen, welche für eine Verneinung sprechen können. Erstens wird Gott 4, 23 *πνεῦμα* genannt, und damit soll sein eigenstes Wesen bezeichnet werden. Stell' ich nun neben ihn noch eine Person als Pneuma, so kann ich die vollständige reale, ja die logische Verschmelzung beider nur dadurch hindern, dass ich der einen Attribute beilege, welche ich der andern versage; aber selbst in diesem Falle würde ich nur das Pneuma zu einem Abstraktum machen. Zweitens werden Ep. 4, 12 *πνεύματα* in der Mehrheit genannt, zwar nicht alle nothwendig göttlicher Art, aber doch so dass die Bezeichnung *τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ* mehrern (*πᾶν πν. ὃ κτλ.*) zukommen kann. Wir haben es hier nicht sowohl mit Einer Person, als mit verschiednen personificirten Tendenzen u. s. w. zu thun. Drittens darf nicht ausser Acht gelassen werden, dass *τοῦ θεοῦ* und *ἐκ τ. θ.* ebendaselbst vollkommen gleichbedeutend sind. Viertens heisst es 7, 39 nach der allein richtigen Lesart *οὔπω ἦν πν. ἅγιον*. Dies kann allerdings nicht heissen, der h. Geist habe überhaupt noch gar nicht existirt; denn so würde er ja Gott selbst abgesprochen. Wohl aber hätte der Vf. die Idee, dass der h. Geist noch nicht in den Menschen wirksam war, die er gewiss aussprechen wollte, gar nicht also ausdrücken können, wenn ihm ein klares Bewusstsein der Persönlichkeit des h. Geistes vorgeschwebt hätte. Fünftens lesen wir 20, 22, dass Jesus die Jünger angehaucht habe mit den Worten *λάβετε πν. ἅγιον*. Wir wollen daraus nicht auf die Materialität des h. Geistes schliessen, und gerne hier eine symbolische Handlung sehn, welche sich an die Etymologie von *πνεῦμα* anlehnt; allein darüber kommen wir nicht hinaus, dass hier nicht eine Person, sondern eine Kraft mitgetheilt, ein zu besitzendes Organ verliehn wurde. Ebendahin

führt uns sechstens die Redensart βαπτίζειν ἐν πνεύματι ἁγίῳ 1, 33 und überhaupt jede ähnliche, wo der h. Geist ohne weiteres den Glaubigen verliehen wird. In denselben allen erscheint er nicht als eine concrete, selbständige Person, sondern als ein Princip, eine Eigenschaft, eine Kraft, ein Gegenstand. Siebentens steht Ep. 2, 20. 27 statt πνεῦμα sogar χρῖσμα, eine Salbung, eine Weihe, eine Kräftigung. Und diesem Chrisma werden daselbst gerade dieselben Dinge zugeschrieben, die anderwärts dem Geiste, die Wahrhaftigkeit, Vgl. 14, 17; das Lehren, Vgl. 14, 26; das Bekenntniss des Sohnes, Vgl. Ep. 4, 2. Kann aber eine Persönlichkeit einer solchen sachlichen Bezeichnung ungefährdet anheimfallen? Auf die Formel ἐκπορεύεσθαι 15, 26 lege ich kein Gewicht, da sie aus der Unzulänglichkeit oder Bildlichkeit der Sprache erklärt werden kann. Allein ich muss achtens und letztens auf Ep. 4, 13 aufmerksam machen, wo die Mittheilung des h. Geistes als eine quantitative beschrieben wird, der h. Geist selbst als eine nach Maass und Gunst (Vgl. Ev. 3, 34) theilbare Kraft, von welcher dem Einzelnen mehr oder weniger gegeben werden mag.

Allein diesen Argumenten zum Trotze lässt sich mit wenigen Stellen die entgegengesetzte Ansicht noch einfacher begründen. Das sind die Stellen, wo seine Wirksamkeit beschrieben wird. Da wird er überall behandelt als Person. Er kömmt, er bleibt, er wird gesendet, er redet, er lehrt, er führt, er straft, er bezeugt u. s. w. Die Belegstellen s. im Folgenden.

Die Gegensätze liegen auf der Hand, und es ist nichts daran abzumarkten. Aber sind sie denn der joh. Theologie eigenthümlich? Finden sie sich nicht auch bei andern Aposteln? Stammen sie nicht aus dem A. T. und seiner bekannten Redeweise? Wir haben hier offenbar eine Erscheinung vor uns, wie uns deren hier und in dem biblischen Ideenkreise überhaupt mehrere vorkommen. Wir haben vor uns eine theologische Anschauung, welche sich aus einer ältern, der Theologie vorausgehenden, aus einer theils poëtisch, theils rhetorisch personificirenden, allmählich herausarbeitet, nur dass diese Arbeit hier viel weniger vollendet ist als in andern Lehrstücken, die in gleicher Weise durch die auf ältere und schlichtere Redeweise angewendete Speculation ihren besondern Entwickelungsgang gegangen sind. Diesem nach werden wir allerdings die erste der beiden angeführten Stellenreihen als Beleg für die ältere, unphilosophische Anschauung zu betrachten haben, die zweite als Beweis dafür, dass die Philosophie, dieselbe, welcher

die obigen dogmatischen Prämissen zunächst angehören, angefangen hat, sich auch dieses Stoffes zu bemächtigen und ihm ihre Form aufzudrücken. Auf welcher Seite die grössere Wahrheit ist, absolut gesprochen, das wollen wir unsre Dogmatiker und Philosophen ausmachen lassen, es geht uns hier nichts an; wir haben nur die Thatsache zu erheben, dass unsre vorliegende Quelle, bei offenbarer Tendenz zur speculativen Ansicht, den Standpunkt der letztern allerdings noch nicht errungen hat. Es ist sonach hier nicht ganz dasselbe Verhältniss wie oben im Artikel vom Logos, wo die unfertige Redeweise des Volkes mit der schulgerechten der Theologie nicht immer Schritt hielt; dort wussten wir wenigstens, dass die letztere bereits in sich vollendet sei. Hier sucht sie sich erst zu bilden und ringt noch mit einem ihr noch nicht vollständig assimilirten Ideenkreise.

Nur liesse sich noch fragen, ob und in wiefern der Vf. sich dieses Verhältnisses klar bewusst war? mit andern Worten, ob das, was uns jetzt in seinen Worten als zweierlei Anschauungsweisen angehörig erscheint, auch ihm so erscheinen musste. Wir bezweifeln dies, theils nach dem, was bisher schon darüber gesagt werden musste, theils auch aus einem Grunde, den wir weiter unten entwickeln wollen.

Das Verhältniss des Geistes zum Vater und Sohn erscheint als das der Abhängigkeit, was uns bei jener ersten Auffassung gar nicht, und selbst bei der zweiten nach Massgabe von dem §. 2 gesagten nicht befremden kann. Er wird gesendet vom Vater 14, 26 und vom Sohne 15, 26. 16, 7; gegeben vom Vater 3, 34. 14, 16 und vom Sohne 20, 22. Sein Wirken ist kein selbständiges, *ἀφ᾽ ἑαυτοῦ* 16, 13 f., sondern redet u. s. w. was er hört, namentlich vom Sohne, *ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήψεται*, gerade wie dieser selbst nicht *ἀφ᾽ ἑαυτοῦ* redet. V. 15 setzt sich Jesus dem Vater gleich in Beziehung auf den Inhalt der Offenbarung, und den Geist beiden gegenüber als aus demselben schöpfend. Die Belehrungen des Geistes haben den Logos zum Gegenstande; er erinnert an das, was Jesus schon gesagt hatte 14, 26; er wird sagen, was dieser jetzt noch nicht sagen kann oder will 16, 13; er zeugt von Jesu 15, 26. Ep. 5, 6; sein Strafamt über die Welt bezieht sich auf ihre Stellung zu ihm 16, 7 ff. Er soll ihn auch verherrlichen v. 14, eben durch dieses Wirken für ihn und nach ihm, wie der Niedrigere den Höhern, wie Jesus 17, 4 Gott verherrlichte, indem er sein Werk that. Endlich ist über dieses Verhältniss zu sagen,

dass der Vater den Geist dem Sohne zuerst gegeben hat 3, 34, vgl. 1, 33 und zwar in reichlichem Masse, *οὐκ ἐκ μέτρου*. Man kömmt dabei auf die Vorstellung, der Geist sei zuerst in Gott beschlossen gewesen, dann auch in Christo gewesen als eine innere Kraft, nach Christi Tod endlich persönlich aufgetreten und wirkend in den Gläubigen. Wenn die wahre Behandlung der biblischen Theologie die ist, dass man nicht systematisiren wolle, wo noch kein System fertig ist, so haben wir unserer Aufgabe genügt, wenn wir eben letzteres recht zur Evidenz gebracht haben. Die Kirche hat übrigens längst dasselbe gethan, indem sie bei dem klaren Ergebnisse der Exegese nicht stehn bleiben wollte.

Wir sind aber noch nicht am Schlusse dieser Erörterungen über das Wesen des h. Geistes, vielmehr auf dem Wege, eine neue Entdeckung zu machen, welche die frühere auf ihre Weise bestätigt, ohne gerade dasselbe Resultat zu geben. An mehrern Stellen, und ganz eigentlich da, wo er der Welt ganz feierlich angekündigt, wo sein Wirken fast theoretisch exponirt wird, ist dem Geiste ein eigner, ein Amtsname beigelegt; er heisst der Paraklet, *ὁ παράκλητος* 14, 16, genauer ein anderer Paraklet an die Stelle des eben scheidenden Jesu; 14, 26. 15, 26. 16, 7. Derselbe Name kömmt Ep. 2, 1 Jesu selbst zu. In der Erklärung desselben schliesse ich mich leicht und gern an die jetzt allgemein gangbare Deutung an; er bezeichnet einen Beistand, einen redenden, d. h. lehrenden und vertheidigenden Helfer. Der Geist hilft den Glaubigen einmal fortwährend als Offenbarer, *διδάσκων, μαρτυρῶν, ὑπομιμνήσκων*; sodann gegen die Welt ihre Partei nehmend, *ἐλέγχων*; endlich sie legal zu Richtern machend 20, 23.

Bei dieser etymologischen Erklärung beruhigen sich nun die Ausleger, auch die gründlichern; und dies um so mehr, da die Kirche seit undenklichen Zeiten eine Ansicht über den Gegenstand zur Anerkennung gebracht hat, welche sich an den Buchstaben so gut anlehnen lässt, dass ein Bedenken kaum statthaft erscheint. Und doch habe ich ein solches, das ich in aller Bescheidenheit, und als Anfrage um bessere Belehrung, meinen Lesern nicht vorenthalten will.

Im 14ten Capitel tröstet der scheidende Meister seine Jünger erstens mit der Aussicht auf die dereinstige örtliche Wiedervereinigung, mit dem, was wir gemeinhin das Wiedersehn nennen V. 2—4; zweitens mit der Aussicht auf ihre Wirksamkeit, auf ihren Beruf V. 12—14; drittens mit der Verheissung des Paraklets,

wörtlich eines andern Paraklets, der mit ihnen bleiben soll für immer, des Geistes der Wahrheit, den die Welt nicht sieht, kennt noch annimmt, der aber in ihnen sein wird V. 15—17. Daran knüpft sich dann unmittelbar die Aussage V. 18 ff.: Ich will euch nicht verwaist lassen, ich komme zu euch u. s. w. Dieses ἔρχομαι kann nun und nimmermehr auf die Erscheinungen (die kurzen) des Auferstandnen, vor der Himmelfahrt bezogen werden, sondern ist zu verstehn von dem geistigen Kommen Jesu alle Tage bis an der Welt Ende. Dies geht sonnenklar hervor aus dem ζήσεσθε v. 19; aus dem mystischen Verhältnisse, welches von diesem Kommen abhängig gemacht wird V. 20; aus V. 21, wo das Kommen umgekehrt auf dieses mystische Verhältniss zurückgeht, endlich aus V. 23, wo es heisst, dass Gott mitkömmt. Ist aber dieses bewiesen, so zeigt sich auch sofort die durchgreifende Analogie zwischen dem Kommen Christi und dem Kommen des Paraklets. Wie Jesus vom irdischen Schauplatz abtritt, sieht ihn die Welt nicht mehr, den Glaubigen aber verschwindet er nicht. Ihrem Auge bleibt er gegenwärtig wie V. 17 der Geist; er wird in ihnen sein wie dieser. Da nun Christus nur geistig in ihnen sein kann, der Paraklet aber der Geist des Sohnes und Vaters, der von ihnen ausgehende und gesendete ist, so haben wir offenbar in demselben nur wiederum die theologische Formel, welche Begriffe lösend und hypostasirend, wie bisher öfters, die einfachre Darstellung des Verhältnisses zwischen den Jüngern und ihrem verklärten, in ihnen lebendig gebliebenen Meister in die Sphäre der Speculation zu erheben strebt. Derselbe Gedankenprocess, der aus der abstracten Idee der Gottheit die Person des Logos herausgefunden und in concreter Bestimmtheit hingestellt hat, findet hier weiter aus der abstracten Idee der geistigen Gemeinschaft zwischen dem Logos und den Seinigen die Person des Paraklets heraus und versucht wenigstens sie ebenso concret hinzustellen. Allein dies wird nicht so vollständig erreicht als jenes, weil in diesem Stücke nicht wie dort ein philosophisch fertiger Sprachgebrauch bereits vorlag.

Das μικρὸν 14, 19 kann wegen 16, 16 über den Augenblick des Todes Jesu hinausgehn, da Jesus selbst vorausgesagt hatte, und die Erfahrung bewies, dass die kurze Frist der Grabesnacht für ihn eine Frist der Glaubensnacht für die Jünger war; und so lässt sich das θεωρεῖν füglich von der glaubenstärkenden Auferstehung an rechnen. Doch ist dies nur Nebensache, die Hauptsache ist, dass das ἔρχεσθαι einerseits und das θεωρεῖν ander-

seits v. 20 ein gegenseitiges Durchdringen ist, und zwar ein bestehendes, ein μένειν, und dass dieses Verhältniss identisch dasselbe bleibt, ob wir uns unter dem durchdringenden Subjecte den Geist oder Christus denken. Der exegetische Wortverstand ist für die Trennung der Personen, allein da keine Anstrengung des Verstandes diese Trennung thatsächlich festhalten kann und ein zweimaliges Wirken desselben Geistes, auf dieselbe Weise, zu gleichem Zweck; zu gleicher Zeit, in demselben Individuum, durch die Denkkraft sich nicht aus einander halten lassen wird, so wird meine obige Erklärung des theologischen Sachverhältnisses vielleicht nicht so paradox erscheinen, als sie auf den ersten Blick dünken möchte.

Am auffallendsten spricht der Buchstabe diese Trennung der beiden Subjecte aus da, wo Jesus 16, 12 ff. eine weitere Belehrung für den Augenblick versagt und deshalb auf den Paraklet verweist. Und doch kann ich auch durch diese Stelle nicht in meiner Ansicht gestört werden. Erstens ist festzuhalten, dass das was der Geist zu lehren hat wesentlich nichts durchaus neues sein kann; sein Lehren ist ein Erinnern 14, 26 und beruht auf der Thatsache, dass die göttliche Belehrung, eben um ihrer Tiefe willen, während Menschenwort bald begriffen und ausgelernt ist, nur durch fortdauernde göttliche Exegese ergründet und verstanden werden kann. Diese Exegese muss sich stets als solche erweisen, muss zeigen dass, was sie lehrt, eben schon ursprünglich geoffenbart war; ein Gesichtspunkt, den das N. T. selbst dem Alten gegenüber festhält. Die Offenbarung Jesu gilt als eine vollkommene 17, 6 f. 15, 15. 12, 50. Künftige Belehrungen gestalten sich als Belehrungen über Künftiges 16, 13 Vgl. Ep. 2, 27, d. h. als Anwendungen der ursprünglich geoffenbarten Wahrheiten auf künftige Begegnisse, Fragen und Zweifel. Dazu kömmt nun noch, dass der scheinbare Gegensatz, der 16, 12 f. in dem Buchstaben ausgedrückt ist, ausdrücklich v. 25 wieder aufgehoben wird, wo Christus sich selbst als dem künftig lehrenden eben das zuschreibt, was er dort anscheinend von sich ablehnend einem andern übertragen hat.

Es ist also nichts so schwieriges, dünkt mich, nachzuweisen, dass durchweg von dem Paraklet dasselbe ausgesagt wird, was von Christo und mit den nemlichen Worten, und dass das Verhältniss der Glaubigen zu dem einen identisch dasselbe ist wie zu dem andern, Vgl. noch Ep. 2, 27. 28. Ist aber dieses gewiss, so auch das andere, dass dieses Wirken dem Buchstaben nach bald als ein ursprüngliches, bald als ein persönliches erscheint und in

letzterm Falle bald als ein von dem Wirken Christi gesondert zu denkendes, bald als ein mit diesem zusammenfallendes. Kann dies von einer unbefangenen Exegese nicht in Abrede gestellt werden, so mag man zusehn, ob die Art und Weise, wie ich mich in dieser Manchfaltigkeit von anscheinend unvereinbaren Formeln orientirt habe, die richtige ist. Nur wolle man nicht Exegese und Dogmatik ungebührlich vermengen.

Der Geist setzt also das Werk Christi fort. Der Logos musste Mensch werden; als Mensch konnte er nicht in der Welt bleiben. Sein Zweck war der Welt zu geben was sie nicht hatte, Licht, Leben, Liebe, sein Wesen, seine Substanz. Diese sollte bleiben, auch wenn die Form, unter welcher sie gebracht worden, aufgehört hätte. Sie blieb, der Geist Christi blieb der Welt, d. h. dem Theile der Welt der ihn aufnahm, und ganz wahr ist es, dass dieser Geist als thätige, wirkende Kraft, als Lebensprincip erst dann zur rechten Energie kommen konnte 16, 7, als der leiblich sichtbare Träger desselben geschieden war. Daher der Scheidende, der bereits Auferstandne in seiner letzten Unterredung den Jüngern diesen seinen Geist mittheilt und dabei sie anhaucht, wie der Schöpfer seinen ersten Menschen, aber ein köstlicheres Leben mittheilend als dieser, dessen Erhaltung nicht an den Genuss von einem irdischen Wunderbaume geknüpft war, sondern an den Genuss eines unvergänglichen neuen Manna, und das durch das Essen von dem Baume der Erkenntniss nicht verloren wird, da es vielmehr die edelsten Früchte dieses Baumes dem Verlangenden entgegen bringt.

§. 11.

Wir haben gesehn was der Glaube an sich ist, wie er in dem Menschen entsteht, genährt und erhalten wird, wie er die Natur und Individualität dessen der ihn besitzt, oder besser der von ihm in Besitz genommen ist, eigenthümlich modificirt und lenkt; wir kommen nun zur Betrachtung dessen, was er nach aussen hin wirkt. Das ist das zweite Element in der *ἀλήθεια*, die göttliche Wahrheit nach ihrer praktischen Seite, das christliche Leben in seinen Aeusserungen. Dieser Theil der joh. Theologie hat ausserordentlich wenige Ausbildung erhalten. Es liegt in der Natur der Mystik, sich mehr in sich selbst zu verschliessen und sich weniger leicht mitzutheilen. In einem einseitigen Mysticismus wird dies sogar zu unglücklichen Verirrungen führen; in einer gesunden

Mystik, wie unsre johanneische ist, wird sich wenigstens die Aeusserung nicht als eine manchfaltige, sondern als eine einfache, concentrirte gestalten. Und darum hat denn auch kein Apostel wie dieser so consequent und nachdrücklich das christliche Leben unter dem einfachen Begriffe der Liebe zusammengefasst. Ehe wir jedoch von ihr sprechen, haben wir mit wenigen Worten die negative Seite dieser Aeusserung zu beleuchten.

Negativ ist die Wirkung des Glaubens die Abwesenheit der Sünde. Letzteres folgt einfach und nothwendig aus dem Begriffe des erstern. Der Christ, der aus Gott geborene, sündiget nicht, insofern ja die Sünde das Abzeichen der Kindschaft des Teufels ist. Wer in Christo bleibt, sündiget nicht Ep. 3, 6; wer aus Gott geboren ist, kann gar nicht sündigen v. 9; wer sündiget, der hat ihn noch gar nicht erkannt. Es ist so zu sagen ein Sieg, den Christus in dem Innern des Glaubigen über den Teufel davon getragen hat Ep. 4, 4, oder den der Glaubige selbst davon getragen hat Ep. 2, 13 f, was gleichbedeutend ist, weil dieser Sieg nur durch seine Einigung mit Christo, dem Sieger der Welt und des Teufels, gelingen konnte. Der Teufel kann ihm nun nichts mehr anhaben Ep. 5, 18, da ja ein Sieg Christi nicht anders gedacht werden kann denn als ein vollständiger und definitiver. Unser Glaube ist somit an und für sich schon der Sieg über die Welt v. 4. Ferner heisst es, der Glaubige ist rein 13, 10; was nach dem Inhalte des Begriffs von καθαρίζειν §. 7 nur auf die Sünde bezogen werden kann. Diese Reinigung wird bewerkstelligt, je nach der Beziehung die gerade hervorgehoben wird, nach Ep. 1, 7 durch das Blut, nach Ev. 15, 3 durch die Lehre. Beides liegt nicht so weit aus einander, da es ja in gleicher Weise nur durch das Medium desselben Glaubens geschehn kann. Der Glaubige heisst endlich ein Freier, ἐλεύθερος, von der Sünde 8, 32 ff., und diese Befreiung wird abgeleitet von dem μένειν ἐν τῷ λόγῳ, von dem γιγνώσκειν τὴν ἀλήθειαν, von der That des Sohnes, von der Gemeinschaft mit ihm. Die frühern Sünden sind vergeben Ep. 2, 12 und kommen daher weiter nicht in Betracht. Alle diese verschiednen Formeln führen immer wieder auf den oben aufgestellten Satz zurück, dass Glaube und Sünde einander ausschliessen.

So weit ist alles folgerichtig; allein nun tritt der Theorie die Erfahrung entgegen, welche diese ganz sündlosen Glaubigen nicht kennt. Denn nur Dünkel und eine selbst sündhafte Täuschung Ep. 1, 8 können uns wähnen lassen, dass wir ohne Sünde seien. Und

diese Behauptung bezieht sich nicht rückwärts auf die Zeit vor dem Glauben, sie streitet nicht etwa gegen solche welche wähnten, der Erlösung für sich nicht zu bedürfen, sondern sie wendet sich an solche, die den Teufel schon (durch Christum in sich) besiegt haben Ep. 2, 13, und findet ihnen gegenüber gar mancherlei Ermahnungen und Warnungen nöthig. Jesus selbst betet 17, 15, dass Gott seine Glaubigen vor dem Teufel bewahren möge; es gibt am Weinstock 15, 2 Ranken, die keine Frucht bringen und die deswegen müssen weggethan werden Vgl. Ep. 2, 19. Ja selbst die Glaubigen, bei denen eine solche Entfernung nicht nöthig ist, weil die Hoffnung auf das Leben nicht abgeschnitten ist und durch Fürbitte dieses vermittelt werden kann Ep. 5, 16, sie sind fortwährend zur Vergebung der Sünden, die sie annoch begehn Ep. 1, 9. 2, 1, auf Christus als den Paraklet gewiesen, denselben der, vom Vater her, hienieden ihnen beisteht und der bei dem Vater für sie spricht. Alles Unrecht, auch das geringste, was mit dem strengen Begriffe der δικαιοσύνη nicht vereinbar wäre, ist Sünde Ep. 5, 17, aber nicht jede Sünde ist sofort zum Tode, d. h. zum unvermeidlichen; denn sie ist allerdings auch nicht zum Leben, noch aus dem Leben; aber das Leben ist nicht um jeder Sünde willen gänzlich verloren.

Somit bricht sich die Consequenz der Theorie an dem Widerspruche der Erfahrung. Die Geburt, welche dargestellt war als eine augenblickliche, sofort vollendete, nach dem bekannten Bilde 16, 21, erscheint in der That als eine werdende, sich tagtäglich im Leben des Glaubigen vollziehende. Dieselbe Erscheinung liegt im paulinischen Lehrbegriff eben so offen und durch noch viel mehrere Belege unterstützt zu Tage. Sie läugnen wollen, heisst die Exegese auf Schrauben stellen. Eben so entschieden aber verwerfe ich jeden Versuch, die beiden Seiten derselben dergestalt zu verquicken, dass irgend etwas mittleres herauskomme. Vielmehr ist es meiner Ansicht nach ein hoher Vorzug dieser biblischen Glaubenslehre, dass sie weder die Erfahrung, noch das Ideal der Logik zum Opfer bringen will, sondern lieber in jener uns einen Spiegel vorhält, der uns vor dem, der menschlichen Natur so gewöhnlichen, Dünkel der Vollkommenheit bewahren mag, in diesem aber den Massstab, nach welchem unsre armselige Tugend gemessen werden muss. Wie sich die Schultheologie erfrechte, an diesem Ideale etwas abzumarkten, würde sie die Spannkraft des christlichen Strebens selbst zernichten. Die Göttlichkeit des Christenthums

bewährt sich zumeist dadurch, dass es dem Menschen ein Urbild vorhält und ihn auf dasselbe hinweist, welches er unmöglich aus seiner Erfahrung, der innern oder der äussern, erzeugt haben kann, ein Urbild, welches zugleich immer erreichbar erscheint und doch in der That nie erreicht wird, und welches in grösserm Massstabe, aber mit diesen nemlichen anscheinend widersprechenden Eigenschaften, wie hier dem Einzelnen, so anderwärts der ganzen Menschheit vorgehalten wird, als ein Reich Gottes auf Erden. Wie sich zu diesem die Kirche, so verhält sich zu jenem der Christ der Erfahrung, den Namen tragend nicht als ein Siegel der Vollendung, sondern als ein Symbolum des Strebens und der Kraft.

Positiv heisst, wie gesagt, die Wirkung des Glaubens nach aussen Liebe, ἀγάπη. Die classische Stelle für diesen Punkt ist Ep. 4, 7—21. Die Quelle aller Liebe ist Gott v. 7; er hat zuerst geliebt und seine Liebe durch die Sendung des Sohnes bethätigt v. 9. Wer aus Gott geboren ist, liebt auch, wie Gott, und wer liebt, zeigt eben damit, dass er aus Gott geboren sei. Darum wendet sich auch die Liebe zuerst ihrer Quelle zu, zu Gott und Christo, und hier ist sie noch mit dem Glauben eins v. 19, 20. 5, 1 ff. Ev. 8, 42. 14, 21 und erscheint zugleich als der Gegensatz der Liebe zur Welt und ihrer Lust Ep. 2, 15. Sie ist das Band, welches den Glaubigen unzertrennlich anknüpft, denn wer in der Liebe bleibt, bleibt in Gott Ep. 4, 16 und in der Liebe Christi [zu ihm] 15, 9.

Aus dieser Liebe fliesst dann die zu den Menschen: die Gottesliebe vollendet sich in der Bruderliebe Ep. 4, 12. Von dieser steht gewöhnlich ἀγαπᾶν ἀλλήλους und immer (13, 34. 15, 12. 17. Ep. 3, 11. 23. 4, 11) in Verbindungen, welche den Begriff auf die Gesammtheit der Glaubigen beschränken, ja sogar so dass diese gerade dem κόσμος entgegengesetzt werden. Eine bestimmte Stelle für die sogenannte allgemeine Menschenliebe ist nicht vorhanden, kann auch nicht erwartet werden bei der strengen Opposition der joh. Theologie gegen den κόσμος, und bei dem nirgends sonst so fest gehaltnen: Wer nicht mit mir ist, ist wider mich. Ja sogar wenn es Ep. 5, 1 heisst: wer den γεννήσας, Gott, liebt, der liebt auch den γεγεννημένον, den Glaubigen, so wird der Liebe offenbar eine Beziehung auf den nicht γεγεννημένον abgesprochen. Die allgemeine Menschenliebe wird sogar 17, 9 in gewissem Sinne von Christo selbst abgelehnt oder übersehn. Und die Liebe der Christen zu einander fliesst ja nicht aus einer individuellen Neigung, sondern ist ein natürliches Merkmal ihrer gemeinschaftlichen

Geburt, ihres gleichen Verhältnisses zu Gott dem Vater 17, 21. Sie heissen deswegen ἀδελφοὶ (Ep. häufig) und selbst Stellen, wie Ep. 3, 17. 4, 20 u. a., welche man sonst gern auf allgemeine Menschenliebe beziehen möchte, müssen sonach wohl beschränkt werden.

Die Liebe ist an und für sich ein Gefühl, eine Gemüthsstimmung, eine Neigung. Sie vollendet sich in der That, nicht im Worte oder Bekenntniss. Ep. 3, 18. Das ist die Liebe zu Gott, dass wir seine Gebote halten Ep. 5, 3. 2, 5. Ev. 14, 21. Auf diesem Punkte angelangt, d. h. wenn sie der volle wahre Ausdruck des ächten Glaubens ist, hat sie auch die Eigenschaft, die Welt zu überwinden. Sie schliesst alle Furcht aus, und am Tage der Entscheidung, wissend dass der Herr mit ihr ist, geht sie der Welt muthig entgegen Ep. 4, 17 f.

Die Liebe zu Gott ist, dass wir seine Gebote halten. Diese werden nirgends einzeln aufgezählt, nur hin und wieder beispielsweise erwähnt und von diesem und jenem durch Christus selbst das thätige Vorbild gegeben, z. B. Ep. 3, 16 f. Ev. 13, 14 u. s. w. Es bleibt dem christlichen Sinne überlassen, seine Pflichten zu erkennen: er kann ja auf dem Wege nicht fehlen; die Uebung derselben ist ihm eine natürliche. Der aus Gott geborene ist ja nicht mehr Fleisch, sondern Geist Ev. 3, 6 und sein Thun ist ein Thun des Geistes. Vorzüglich schön und grundlegend für das Ganze der joh. Vorstellung ist das Gleichniss vom Weinstock 15, 2 ff., wo ja die organische Gemeinschaft zwischen Ranken und Stamm, zwischen den Glaubigen und dem Heilande der eigentliche Vergleichungspunkt ist, eine solche Gemeinschaft aber auf ein naturgemässes Entfalten eines inwohnenden Bildungstriebes ohne künstliche, äusserliche Nachhülfe schliessen lässt.

Eine Aufzählung von joh. Ausdrücken, welche bestimmt wären, ein System der Moral darzustellen, oder gar eine specielle Sittenlehre zu begründen, würde also zwecklos sein und jedenfalls höchst lückenhaft ausfallen. Es gibt deren theils vulgäre — z. B. ἀγαθοποιεῖν 5, 29; ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην Ep. 2, 29. 3, 7. 10; dieses gleichbedeutend mit ἀγαπᾷν τοὺς ἀδελφούς. (Ueberhaupt ist δίκαιος s. v. a. οὐχ ἁμαρτάνων Ep. 3, 7 und kömmt in besondrer theologischer oder christlich-moralischer Bedeutung weiter nicht vor) — theils johanneische, wie ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν 3, 21. Ep. 1, 6 ἐν τῷ φωτὶ περιπατεῖν oder εἶναι Ep. 1, 7. 2, 9. Auch der Begriff der Heiligung, ἁγιασμός, kömmt nicht vor, da

Ev. 17, 17 f. von einer Weihe zum Amte zu verstehn ist. Kurz, wo das Thun wesentlich im Glauben mitgesetzt ist 6, 28 f. muss eine specielle Pflichtenlehre überflüssig erscheinen. Ich habe also wohl recht gehabt, die joh. Theologie nur unter zwei Titel, Glauben und Leben, zusammenzufassen.

In dem Begriffe der Liebe, wie er eben entwickelt worden ist, liegt die Idee der Kirche, d. i. der Gemeinschaft der Glaubigen schon mit beschlossen, freilich nur in abstracto und vorläufig noch ganz ohne die eigenthümlichen Merkmale, durch welche sich für uns das Wesen der Kirche im historisch-dogmatischen Sinne von jeder andern Gemeinschaft Glaubiger unterscheidet. Und in der That werden solche Merkmale nicht angegeben. Johannes bleibt bei dem Bilde der Herde stehn, welches weitläufig allegorisch ausgeführt wird 10, 1—16, ohne dass dabei ein anderes Ergebniss herauskäme, als die schöne Entwickelung der Beziehung der einzelnen Schafe zum Hirten. Das Gleichniss ist ja auf das Verhältniss der Schafe zu einander, zu einem Zweck, zu einem Thun der Welt gegenüber, ja für die Welt, gar nicht anwendbar. Wir bekommen damit höchstens eine Kirche im idealen Sinne, eine Versammlung der Glaubigen, welche alles übrige nichts angeht, nicht aber eine solche, welche das bildende und gestaltende Ferment in der Welt sein soll, und dabei selbst noch der Gestaltung bedarf. In der Epistel war mehr Veranlassung, von der Kirche zu sprechen, weil sie thatsächlich schon bestand mit ihren Bedürfnissen und Leistungen; und in der That spricht sich dort oft das Bewusstsein von ihr aus in Redensarten, wie: wir wissen, wir glauben u. s. w., besonders aber in der Empfehlung einer gemeinschaftlichen, oder doch in gemeinschaftlichem Interesse zu machenden Prüfung jeder Lehre (jedes Geistes Ep. 4, 1 ff.), welche in der Gemeinde sich Geltung verschaffen will. Der Geist, der die Einzelnen lehrt und leitet, wird zum Geiste der Gemeinde, weil sie alle auf gleiche Weise und zu gleichem Ziele geleitet werden. Aber genau betrachtet bleiben wir hier überall auf dem Gebiete der abstrakten Theorie stehn. Die historische Kirche, selbst die paulinische mit ihren einfachen Formen und ihrer pneumatischen Grundlage, findet hier ihre Stelle nicht. Sie ist unnöthig. Lehrer, Vorsteher sind nicht genannt; der Geist lehrt alle gleich. Die Zwölfe, oder wer sonst am Anfang bei Christus war 15, 27, haben einen zufälligen Vorzug, weil sie aus historischer Erfahrung lehren konnten. Allein dies wird aufgehoben, sofern der Paraklet, der gleich-

falls lehrt und zeugt, ganz gewiss ihnen ebenbürtig ist. Dieser aber ist Allen verheissen. Jeder der den Geist hat, hat auch die Schlüssel der Vergebung und Erhaltung der Sünden 20, 23. Der Apostel selbst schreibt an seine. Christen als an solche, welche schon alles wissen Ep. 2, 20. 21. 27 und welche deswegen gar keine Belehrung mehr brauchen. So ist alles ideal gehalten; alles strebt zu einer vollkommnen Einigung, Einlebung Aller in Gott und Christus; eine Gliederung wird nicht daraus, nicht ein gegenseitiges Fördern und Bauen, nicht ein nach aussen gehendes gemeinschaftliches Streiten und Gewinnen. Die Mystik ist zu innerlich und in sich befriedigt als dass das Bedürfniss der Vergesellschaftung in den Vordergrund treten könnte. Eine solche Kirche hat, wie jene sündlosen Christen, nie anders als in der schönen Idee bestanden, und die Erfahrung hat hier noch weniger mitgeredet als dort wo sie durch ihren Schlagschatten das Licht des vollkommnen Urbildes noch mehr hervorhob.

Es ist hier noch ein Wort von der Taufe zu sagen. Sie wird allerdings in den joh. Schriften erwähnt, und könnte in ihrer Eigenschaft als kirchliche Anstalt, als Weihe zu einer Gemeinschaft, zum Beweise angeführt werden, dass die Kirche nach ihrer thatsächlichen, äussern Erscheinung allerdings in dieser Theologie berücksichtigt werde, und nicht einen so geringen Raum einnehme wie wir eben behauptet haben. Allein in den wenigen Stellen wo ihrer dogmatisch Erwähnung geschieht Ev. 3, 5 und Ep. 5, 6. 8, ist von der Kirche gar nicht die Rede, sondern von dem Glauben, folglich nicht von der Verbindung der Christen unter einander und von der Gesammtheit, sondern von dem Einzelnen und seiner Verbindung mit Christo, und es wird vielmehr abweisend entweder dem Wasser eine untergeordnete Stelle dem Geiste gegenüber eingeräumt Ev. 3, 5. 6 Vgl. 1, 31. 33, oder ausdrücklich das Blut Christi als das wichtigere hervorgehoben, jedenfalls aber durch jene Parallele die Taufe für ein Symbol der Geburt erklärt. Nach allem diesem kommen wir auch mit ihr nicht über die Grenzen der bisher überall gefundenen Individualisirung hinaus.

Von dem Abendmahl aber, welches Paulus unter anderm auch für ein Symbol der kirchlichen Gemeinschaft erklärt 1 Cor. 10, 17, ist bei Johannes nicht die Rede und wenn man auch die bekannte Stelle 6, 51 ff. als eine Anspielung darauf, als eine theologische Erklärung des kirchlichen Gebrauches betrachten wollte, so würde nur um so deutlicher werden, dass dieser letztere wieder-aus-

schliesslich unter den Gesichtspunkt der individuellen Gemeinschaft mit dem Erlöser gestellt, jene weitere Deutung oder Anwendung aber die wir eben angeführt haben nicht aufgenommen wird.

§. 12.

Ἵνα ζωὴν ἔχητε! Dies ist der letzte Zielpunkt der göttlichen Heilsanstalt und so der johanneischen Theologie. Nicht nur wiederholt der Apostel selbst überall diesen Schlusssatz, sondern es ist auch keine Rede Jesu die ihn nicht als das Ende alles seines Wirkens, alles menschlichen Bestrebens aufstellte. Belege führe ich hier keine an; man findet sie auf jeder Seite. Zudem werden wir weiterhin Gelegenheit haben die einzelnen hiehergehörigen Stellen noch um besonderer Beziehungen willen anzuführen.

Das erste und wichtigste was wir festzustellen haben, zugleich das am meisten charakteristische für die joh. Theologie, ist dass das Leben eine ganz unmittelbare Wirkung des Glaubens ist. Wer glaubt hat, ἔχει, das Leben und ist bereits aus dem Reiche des Todes in das Reich des Lebens übergetreten, μεταβέβηκεν. Ev. 5, 24 Vgl. 6, 40. 47. 54 u. s. w. Das Leben ist also mit nichten etwas blos zukünftiges. Und natürlich! es wurzelt ja in der Gemeinschaft mit dem Sohne und Vater welche allein Leben wesentlich in sich haben 5, 26. Wer also den Sohn hat der hat nothwendig Ep. 5, 11 auch das was in dem Sohne wesentlich ist, das Leben, wie früher Licht und Liebe, in sich selber, ἐν ἑαυτῷ, als eben so wesentlich 6, 35. Deswegen heisst es gleichbedeutend Ep. l. c. Gott gebe das Leben den Glaubigen, oder richtiger er habe es gegeben, und Ev. 10, 28. 17, 2 der Sohn gebe es. Blos erwähnt brauchen zu werden die Ausdrücke ἄρτος ζῶν und ζωῆς 6, 35. 48. 51. ὕδωρ ζῶν 4, 10 f. welche schon oben im Abschnitt vom Glauben ihre Stelle und Erledigung gefunden haben und eben durch das ihnen inwohnende Bild jene Unmittelbarkeit zum Bewusstsein bringen. Ohne Bild ist endlich dieselbe 11, 25 (14, 6) ebenfalls ausgesprochen. Neben diesen Ausdrücken kommen nun auch, wie öfters schon bemerkt worden ist, andre vor welche nicht diese überall vorherrschende mystische Auffassung zur nächsten Quelle haben, denen deswegen aber auch weniger Beweiskraft zukömmt in Hinsicht auf den Hauptpunkt der uns eben beschäftigt. So 8, 12 wo es einfach heisst: wer mir folgt wird das Licht des Lebens haben, was ja von einer Erleuchtung durch das Evangelium auf dem Wege nach dem ewigen Leben verstanden werden könnte, wie denn

6, 63. 68. 12, 50 Worte des ewigen Lebens kaum einen andern Sinn geben mögen.

Mit jenen obigen Formeln nun haben wir gleich die Spitze des Gedankens getroffen, wornach das Leben als eine natürliche Wirkung aus der Gemeinschaft mit Christo fliesst. Einige Stellen könnten, unrichtig verstanden, an dieser Unmittelbarkeit zweifeln lassen. Letzteres wird der Fall sein, wenn man 4, 14 oder 6, 27 *εἰς ζωήν* als Zeitpartikel auffasst, so dass es hiesse, durch das ganze diesseitige Leben hindurch bis zum einstigen, ewigen, wahren Leben. Diese Uebersetzung muss ich für falsch erklären. Vielmehr werden Brod und Wasser, d. h. der Glaube §. 9, als die eigentliche Lebensspeise (*εἰς* der Wirkung) genannt, und zwar vergleichungsweise mit den gewöhnlichen Speisen, die das physische Leben erhalten, eine *βρῶσις μένουσα*, eine solche deren Wirkung eine bleibende ist, nach deren Genuss Hunger und Durst sich nicht wieder einstellen. Eben so falsch ist es 4, 36 „die Frucht zum ewigen Leben“ als die Bezeichnung der apostolischen Thätigkeit zu fassen insofern sie dem Apostel selbst das künftige Leben zum Lohn erwerbe. Diese Frucht sind vielmehr die Glaubiggewordnen selber; weil die werbende Thätigkeit der Jünger unter dem Bilde der Ernte vorgestellt ist, heissen die gewonnenen der Lohn des Arbeiters, das Korn, die Garben, und werden eingebracht als in eine Scheune, in das ewige Leben. Letzterer Satz ist die Erklärung der Allegorie welche somit wiederum auf die Idee der Unmittelbarkeit führt, wenigstens derselben nicht entgegensteht. Eben so wenig darf es als Instanz gegen meine Auffassung gelten, dass das Wort *ζῆν*, welches einigemale für *ζωὴν ἔχειν* steht, nur von Christus im Präsens, von den Glaubigen nur im Futurum vorkommen soll. Diese Behauptung lässt sich nach 11, 26 noch bestreiten, aber wenn sie auch gelten sollte, hat sie doch keine Beweiskraft. Ep. 4, 9 ist der Aoristus abhängig von dem vorhergehenden *ἀπέσταλκεν*, also rein syntaktischen Ursprungs. Ev. 14, 19 bezieht sich dem Zusammenhang nach offenbar darauf, dass die Frist der Grabesnacht für Jesus eine Frist der Glaubensnacht der Jünger werden, hinter ihr aber sofort für sie wie für ihn ein Tag des Lebens (in dem doppelten Sinne) anbrechen sollte. *ζήσεσθε* beweist also gerade für meine Erklärung. In den übrigen Stellen 6, 51. 57 f. 11, 25 hängt das Futurum von der hypothetischen Fassung der Rede ab.

Das zweite eben so wichtige, und von dem vorigen untrennbare ist, dass dieses Leben ein dauerndes, nicht mehr aufhörendes, eine ζωὴ αἰώνιος ist. Es wäre ein vollkommnes Missverstehn der joh. Theologie, wenn man zwischen ζωή und ζωὴ αἰώνιος einen Unterschied machen wollte, so dass letzteres mehr enthielte als ersteres oder sich auf eine andre Periode des menschlichen Daseins bezöge. Beide Ausdrücke stehn vollkommen promiscue und wechseln in derselben Phrase mit einander ab: Ev. 3, 36. 5, 24. 39 f. 6, 53 f. 57 f. Ep. 1, 2. 3, 14 f. 5, 11 ff. In der That kann es auch nicht anders sein. Das göttliche Leben kann nicht gedacht sein weder als ein zu unterbrechendes, noch als ein zu steigerndes, eben so wenig aber steht irgendwo, dass es bei seinem Uebergang von Christo auf den Glaubigen sich zuerst schwächen oder modificiren müsse vorbehaltlich einer spätern Stärkung oder Wiederherstellung. Das Wort αἰώνιος ist also nur ein Epitheton ornans, ein Prädicat das im Subjectbegriff schon mit enthalten ist. Vielleicht sogar dürfte man annehmen, die ausdrückliche Hinzufügung dieses Prädicats sei bestimmt gewesen die vulgäre Vorstellung von einer Verschiedenheit des jetzigen und künftigen Lebens, welche allerdings in anderer Hinsicht ihre Berechtigung hat, von dem Gebiete der mystischen Theologie abzuweisen. Wie dem sei, so ist es ganz consequent, wenn ausdrücklich an mehrern Orten [illegible] zugesetzt wird, dass der physische Tod in diese ζωὴ durch[illegible] keine Störung bringen werde z. B. 11, 26 oder noch besser wenn dem physischen Tode, dem Scheiden aus den irdischen Verhältnissen, der vulgäre Begriff des Todes geradezu abgesprochen wird 8, 51 f.

Es frägt sich nur noch, was haben wir uns unter dieser ζωὴ zu denken? Johannes spricht sich darüber nirgends aus. Allein nichts hindert uns, aus der Etymologie eine Definition abzuleiten und dieselbe auf historischem Wege zu ergänzen. Es läge demnach darin zuvörderst die Idee des wirklichen Seins, eines Seins wie es Gott und der Logos eigen haben, also eines unvergänglichen, den Trübungen der Endlichkeit nicht unterworfenen. Negativ wird dieses Merkmal öfters hervorgehoben 3, 15 f. 10, 28. 11, 26. Und so hätten wir hier eine Unsterblichkeitslehre, besser gesagt eine Lebenslehre welche weit über die gewöhnlichen philosophischen und selbst theologischen hinausgreift und auf ganz andern Prämissen und Anschauungen ruht als diese, indem sie weder das Philosophem der wesentlichen Immaterialität und Unzerstörbarkeit

der menschlichen Seele, noch das Theologumenon einer wunderbaren körperlichen Reconstruction unserer Person für sich nöthig hat, wenigstens sich nirgends an diese beiden anlehnt um ihrer selbst gewiss zu werden.

Zweitens liegt in der ζωή die Idee eines kräftigen, wirkenden, mittheilenden, eines Lebens wie das Gottes und des Logos ist, in welchen es ja auch nicht verschlossen bleibt. Es kann nicht ein schlummerndes, negatives sein. Es ist nicht eine Pflanze die keine Frucht treibt, sondern ein Keim aus dem immer schönere Entwicklungen hervorbrechen 14, 12 f. 16, 23 f. wo man sich doch wohl hüten möge unter den zu erhörenden Bitten etwas anderes zu verstehn als die aus der Lebensgemeinschaft mit Christo spriessenden Blüthen christlicher Wirksamkeit, auf die der Zusammenhang hinweist, etwa gar selbstsüchtige Reclamationen im Privatinteresse!

Endlich liegt schon nach hebräischer Weltanschauung in dem Begriffe des Lebens der der Seligkeit und Befriedigung. Diese entspringt sogleich aus der Gemeinschaft mit Christo, daher die Redensarten welche diese letztere bezeichnen und welche daher 6, 56. 10, 28 überhaupt mit dem ἔχειν ζωὴν als gleichbedeutend gebraucht werden, sofort übergetragen werden auf den Zustand der Glückseligkeit. So steht 16, 16—22 das geistig zu fassende [illegible]σθε με in der innigsten Verbindung und abwechselnd mit χα-[illegible]σεσθε. Diese Seligkeit ist V. 22 eine unverwüstliche, eine V. 24 sich in jedem neuen Erfolge des Wirkens steigernde, vollendende, sich durch jede christliche Erfahrung Ep. 1, 4 stärkende. Sie ist ursprünglich ein Eigenthum Christi gewesen, von ihm geht sie auf die Glaubigen über 15, 11. 17, 13; hat also bei ihnen dieselben Eigenschaften welche sie bei ihm haben musste. Allerdings kann sie nur durch eine harte Prüfung, durch einen quälenden Seelenkampf, durch eine Schule der Noth und Trübsal hindurch errungen werden, aber desto herrlicher und reiner verklärt sich die Freude und verwischt sich der Schmerz, wenn die Trennung vorüber ist, 16, 20 f., diese Geburtswehen des Lebens. Die Seligkeit des Glaubigen, das ist jener Friede des Herzens, jene geborgene Ruhe welche, selbst im Besitze des höchsten Gutes, von der Welt nicht mehr die ihrigen verlangt die doch kein Genüge bringen; es liess ihn der Meister bei seinem Heimgange zum Vater den Jüngern zurück als einen Scheidegruss, als einen Abschiedssegen 14, 27; der bleibt ihnen, als den Ihm verbundenen 16, 33 in allen auch den trübsten Verhältnissen zur Welt.

§. 13.

Bei einer solchen Ansicht von dem Verhältnisse des innern Lebens zum aeussern, bei einem so vollkommenen Siege über Tod und Todesfurcht, einem Siege der ersterm nicht nur seinen Stachel nimmt sondern ihn geradezu ignorirt, da können wir keine lange Eschatologie erwarten. Es bleibt sogar eigentlich nach der §. 12 dargelegten Theorie für eine solche kein grosser Raum. Und siehe, das Evangelium und die Rede Jesu in demselben bleibt dieser Theorie treu. Allerdings ist es unmöglich, den Blick ganz abzuziehn von der Veränderung welche am Schlusse des Erdenlebens aller Sterblichen wartet, allein es geschieht nur, um jeden Gedanken an eine theologische Wichtigkeit derselben fern zu halten. Nicht der Augenblick des Sterbens, sondern der Augenblick des Lebendigwerdens ist ja der grosse, entscheidende in der Entwicklung des Daseins; dieser aber muss, wenn er etwas sein soll, rückwärts von jenem der Zeit nach gelegen haben.

Daher im Evangelium Johannis die gewöhnlichen eschatologischen Ideen des Urchristenthums entweder ganz fehlen, oder nur in populären Redensarten vorkommen oder so vereinzelt stehn, dass sie den theologischen Kern des Systems nicht berühren. So ist [illegible] Evangelium Johannis die einzige Schrift im N. T. welche von e[illegible] nahe bevorstehenden Weltende nichts weiss; eine Stelle 14, [illegible] weist sogar dunkel auf ein Bewusstsein vom Gegentheile. Die Parusie fehlt ebenfalls ganz. Die Worte 14, 3. 18. 28. müssen nothwendig von etwas ganz anderm verstanden werden, und zwar die beiden letztern Stellen von jenem geistigen Wiederkommen, von jenem bei uns Bleiben, von welchem auch andre Evangelien als von einer Verheissung Jesu zeugen, mag man damit die Sendung des Paraklets identificiren, §. 10, oder nicht. Steht doch ausdrücklich V. 21, dass dieses Sein Kommen von der Liebe zu Ihm abhängt, was jeden Gedanken an das Theologumenon von der Parusie ausschliesst, anderer Gründe (z. B. 16, 22 f.) nicht zu gedenken. Der 3te Vers aber bezieht sich offenbar auf das Abholen der einzelnen Sterbenden in die Wohnungen der Seligen; wobei zum Ueberfluss jeder Gedanke an eine dazwischen liegende Trennung abgelehnt werden muss, weil sonst die bewiesene Lehre von der Natur der ζωή (V. 6) aufgehoben, dem ausgesprochnen Zweck, die Hinterbleibenden zu trösten, da wo ihnen die Aussicht auf die allgemeine Todtenerweckung keinen Trost gewährt (11, 24), kein Ge-

nüge geleistet, und das ganze Capitel missverstanden wäre, welches das Wiederkommen ausdrücklich auf die Auserwählten beschränkt V. 22. Eben damit ist drittens der Mittelzustand ausgeschlossen; denn mit jenem *πάλιν ἔρχομαι* V. 3. ist die Aufnahme in die ewigen Wohnungen des Vaters verbunden und von einem spätern Wechsel des Orts, das wäre des Zustandes, ist nirgends die Rede. Für den Augenblick trat für die Jünger eine örtliche Trennung von ihrem Meister ein 13, 33; diese aber wurde sofort aufgehoben durch seine geistige Nähe 14, 18 f., später auch im eigentlichen Sinne für Jeden, wie ihn die Reihe traf. Sie sollten ihm folgen 13, 36 wie im Wirken so im Sterben, und durch dieses 12, 26 auch örtlich sich wieder mit ihm vereinigen.

Am häufigsten wird noch die Todtenerweckung erwähnt 5, 21. 28. 29, wo die geistige mit der physischen verglichen und gleichsam durch letztere erklärt, zugleich aber für etwas grösseres erklärt wird; ferner 6, 39. 40. 44. 54, wo das *ἔχειν ζωὴν αἰώνιον* durch das *ἐγὼ ἀναστήσω κ. τ. λ.* bestätigt wird, mit andern Worten, wo nur mit neuen und populären Ausdrücken die uns von früher bekannte Lehre vorgetragen wird, dass es für den Glaubigen keinen wirklichen Tod gebe, und dass wenn sein letzter Tag, seine *ἐσχάτη ἡμέρα* in dieser Zeitlichkeit kömmt, mit nichten auf dieselbe ein sogenannter Tod, ein Zustand der Entbehrung, der Erwartung, der Einstweiligkeit zu kommen hat. Es sagt schlechterdings nichts mehr und nichts weniger als das *κἂν ἀποθάνῃ ζήσεται* 11, 25. Ueberhaupt ist diese letztere Stelle eine glänzende Rechtfertigung meiner Ansicht. In derselben wird ja der Glaube der Martha, dass ihr Bruder bei der allgemeinen Todtenerweckung eben auch auferstehn werde, ein Glaube der ihr heute keinen Trost gewähren mag, zwar nicht bestritten von Jesu, aber doch alles theologischen Werthes entkleidet gegenüber dem Glauben, dass Leben und Auferstehung schon jetzt beginnen, todüberwindend, in dem der beides unmittelbar von ihm erhalten hat. Auch in 5, 21 f. liegt unverkennbar alles Gewicht auf der Seite dieser geistigen Idee, und die gewöhnliche, volksthümliche Hoffnung wird in den Hintergrund gerückt. Dort mochte sie stehn bleiben für den, welchem die andre nicht aufgegangen war. Dazu gehört nun noch der Vollständigkeit wegen die Bemerkung, dass die ganze Reihe der übrigen sich hier anschliessenden Fragen und Vorstellungen mit völligem Stillschweigen abgethan wird: vom Hades kein Wort; von der Macht des Teufels über die Todten kein Wort; von der Ruhe

im Grabe kein Wort; kein Wort endlich von dem künftigen Körper. Was kann dem Geiste am Körper liegen? Wenigstens macht er sich vorläufig keine Noth darum. Die Idee des Weltgerichts als eines künftigen, allgemeinen wird als eine überflüssige, theologisch gehaltlose abgelehnt 3, 17 f. 12, 47 f. und auch hier ist die ἐσχάτη ἡμέρα offenbar wieder die Entwicklung des Looses des Einzelnen bei seinem Tode in Gemässheit dessen, was er selbst hienieden dafür gethan hat. Am allerwenigsten findet sich irgendwo eine Spur dass das bisher gesagte, nemlich die durchaus spiritualistische Fassung der Lehre von den letzten Dingen für die Glaubigen allein gelte, für die Unglaubigen dagegen ein Schlaf im Grabe, eine späte Auferweckung, ein Gericht am jüngsten Tage vorbehalten sei. Das Reich Gottes endlich wird nur da erwähnt, wo Jesus veranlasst war, gangbare Redensarten zu brauchen 18, 36 u. 3, 3. 5. In der erstern Stelle ist es die Negation eines politischen Begriffs; positiv wird dadurch, ich meine eschatologisch, gar nichts gesagt. An der zweiten Stelle soll es den Nicodemus orientiren, wird sofort umgesetzt in joh. Begriffe von Geburt und Glauben und hat mit der Eschatologie nichts zu thun. Eine wirkliche Gegenübersetzung des jetzigen und des künftigen Lebens kömmt nur einmal vor 12, 25 in einer populären Formel, wo aber der Gegensatz nicht in dieser Aeusserlichkeit der Zeit, sondern in der Doppelnatur eines leiblichen und geistigen Lebens zu suchen ist.

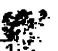
Für die Theologie des Evangeliums bleibt also von der Eschatologie nichts zu sagen, als dass für die Glaubigen mit ihrem leiblichen Tode noch ein Gewinn verbunden ist; sie werden nun auch örtlich mit Christo vereinigt, streifen die Mängel der irdischen Existenz ab, vertauschen sie gegen die himmlische δόξα und freuen sich der Herrlichkeit Christi 17, 22. 24. Wohl gemerkt, ich sage für die Theologie des Evangeliums, für jene eigenthümliche Anschauung des Wesens des Christenthums welche, als die johanneische Mystik, diese Blätter rein darzulegen bestimmt waren. In diesem Systeme ist für die vulgären Vorstellungen eben kein Raum noch Bedürfniss. Dass dieselben aber ausserdem und überhaupt als unwahr verworfen worden seien von dem Apostel, habe ich weder gesagt, noch könnte ich es beweisen. Denn daraus dass gewisse Ideen nicht mit in ein System verarbeitet werden liesse sich nur dann auf die absolute Verwerfung derselben von Seiten des Verfassers schliessen, wenn dieses System nicht, wie dies doch bei dem johanneischen der Fall ist, ausschliesslich eine einzige Seite des

geistigen Lebens, die dem Gemüthe zufallende, darstellte und erklärte. So wenig ein Philosoph alles was er z. B. von Physik weiss in sein System verarbeiten muss, so wenig und noch weniger ist zu verlangen, dass ein Mystiker solchen religiösen Vorstellungen die nun einmal keine mystischen sind, auch wenn er sie gelernt und behalten hat, eine Stelle einräume in seinem ihm eigenthümlichen Systeme.

Wem dies paradox scheint dem muss ich nun vorhalten, dass unsre Epistel, in dieser Hinsicht von dem Evangelium sich unterscheidend, eine Menge Sätze aus der gewöhnlichen Eschatologie aufnimmt, als für die dort beabsichtigten praktischen Ermahnungen brauchbar, und ohne sie in eine nähere Beziehung zu dem mystischen Systeme zu setzen. Hier begegnet uns 3, 3 als ἅπαξ λεγόμενον bei Johannes der Ausdruck und Begriff ἐλπὶς von einer Reihe künftiger Dinge. Diese sind nun einmal die bestimmte Erwartung eines baldigen Endes der Dinge, auf eigenthümliche, ziemlich antijüdische Weise prognosticirt 2, 18; denn hier wird die Vorstellung von einem persönlichen Antichrist, dessen Erscheinung bekanntlich unter den Vorzeichen der Parusie aufgeführt zu werden pflegte, vergeistigt und dahin verallgemeinert, dass darunter die überhandnehmende antichristliche Richtung in Glauben und Leben verstanden wird. Ferner schliesst sich daran die Aussicht auf die Parusie V. 28 und das damit verbundene Gericht, welches der Glaubige nicht zu fürchten hat 4, 17. Endlich auch die Hoffnung auf eine Entwicklung unseres Wesens in jenen neuen Verhältnissen, von welcher jetzt wohl eine Ahnung aber keine klare Vorstellung vorhanden sein kann 3, 2; eine Hoffnung, die immerhin den Blick mehr auswärts lenkt als dies bei einer bereits in sich selbst beseligten Mystik der Fall sein wird.

Man kann diese Verschiedenheit zwischen Evangelium und Epistel in Hinsicht der eschatologischen Ideen auf mehrerlei Weise erklären. Es liesse sich sagen, dass der Apostel mit seiner eignen Theologie nicht an die Höhe Jesu hinanreicht, dessen Lehre er als treuer Historiker im Evangelium mittheilt. Ich gebe nicht viel auf diese Erklärung, zumeist aus den im Eingang entwickelten Gründen; ich glaube nicht, dass zweierlei Individualitäten sich dergestalt in diesen Schriften scheiden lassen. Es liesse sich sagen, dass zwischen der Epistel und dem Evangelium eine Frist verstrichen sein kann, in welcher die Ideen des Verfassers sich auf dem Wege der Vergeistigung, auf welchem sie von dem vorauszusetzenden Aus-

gangspunkte an schon so weit gekommen waren, noch weiter abgeklärt haben könnten. Einem dogmatischen Grunde gegen diese Auskunft würde ich nicht viele Bedeutung einräumen, aber einen historischen dafür habe ich auch nicht. Vielleicht genügt das oben gesagte von dem Verhältnisse einer in sich vollendeten mystischen Gesammtanschauung der von und in Jesu Christo gegebnen Religion zu einem fragmentarischen Residuum früherer Begriffe, welche von jener weder absorbirt noch ausgestossen worden wären. Für die Annahme verschiedner Verfasser haben mir die vorliegenden Entscheidungsgründe nie ausreichend geschienen. Ich gestehe übrigens dass, auch abgesehn von diesem Verhältnisse und der zu wählenden Erklärung, ich je länger desto mehr die Ueberzeugung gewinne, dass das Evangelium das jüngere Werk unseres Apostels ist, die Epistel das ältere. Wenn uns zur Erklärung dieser letztern hin und wieder das erstere nöthig ist, so ist damit meine Ansicht nicht widerlegt. Denn der wahre und erste Commentar zu den apostolischen Schriften sind nicht Parallelstellen in andern, sondern der eigne mündliche Unterricht ihrer Verfasser gewesen, in dessen Ermanglung wir jetzt freilich nach jenen greifen müssen.



Die
KATHARER IN SÜDFRANKREICH
in der ersten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts [1]).

Von

Dr. **CARL SCHMIDT,**

Prof. der Theologie zu Strassburg.

Die Häresie der Katharer, deren erste Spuren im mittäglichen Frankreich sich schon zu Ende des zehnten Jahrhunderts zeigen, hatte im Laufe der Zeiten immer tiefere Wurzeln in diesen Gegenden gefasst. Von Anfang an hatten zahlreiche Umstände zusammengewirkt, um ihre Verbreitung zu begünstigen. Besonders aber war im zwölften Jahrhundert der politische, so wie der geistige und sittliche Zustand des Südens der Art, dass dem römischen Katholicismus widerstrebende Lehren immer weiter um sich greifen, und das Verlangen nach kirchlicher Unabhängigkeit, sowohl bei Fürsten und Grossen als bei den Bewohnern der Städte und des Landes, immer grössere Fortschritte machen konnten. Man hatte zwar zu verschiednen Zeiten Massregeln zur Bekämpfung der gefährlichen Ketzerei ergriffen; allein weder päpstliche Legaten noch Heereszüge, weder Predigten noch Verurtheilungen hatten die Sekte zu schwächen vermocht, und als Innocenz III. den päpstlichen Stuhl bestieg, waren die Katharer im südlichen Frankreich nicht minder

[1]) Die in diesem Aufsatze erwähnten Thatsachen, für welche keine gedruckte Quellen angeführt werden, sind theils aus den handschriftlichen Protokollen der Inquisitionsgerichte von Toulouse, Carcassonne und Alby, theils aus andern, in der königlichen Bibliothek zu Paris befindlichen Documenten, genommen. Da es sich um Aufhellung eines nur höchst unvollständig bekannten Gegenstandes handelt, so glaubten wir etwas mehr in's Einzelne eingehn zu dürfen, als wir es sonst vielleicht für rathsam gehalten hätten. —

mächtig und drohend als in Italien und in einigen Ländern slavischen Stammes. In den später mit dem Namen Languedoc bezeichneten Provinzen, in der Gascogne, der Guyenne, der Provence, waren damals die öffentlichen Verhältnisse im Ganzen denjenigen ähnlich, unter deren Schutze die Sekte sich im zwölften Jahrhundert daselbst verbreitet und fest begründet hatte.

Diese Gegenden waren unter mehrere mächtige Herren getheilt; deren häufige Fehden eine fortwährende Unordnung im Lande erhielten, die auf's Höchste gesteigert wurde durch die zügellosen, Alles plündernden und verwüstenden Schaaren des unter dem Namen Routiers bekannten Gesindels. In den Städten dagegen hatte der stets wachsende Wohlstand der Bewohner den Geist der Freiheit immer mehr entwickelt und befestigt, und auf ihre Municipal-Institutionen und ihre festen Mauern und Thürme bauend, waren die Bürger entschlossen ihre Unabhängigkeit nach jeder Seite hin zu vertheidigen. An den Höfen der Fürsten, in den Schlössern der Ritter, so wie in den Städten selbst, war der Glanz, die äussere Feinheit der Sitten auf einen Punkt gekommen, der den Südländer mit Stolz erfüllte, während die noch halb rohen Barone des nördlichen Frankreichs nur mit Neid auf das fröhliche, phantasiereiche Leben der provençalischen Ritter und auf den Reichthum der Städter blickten. Diese weitergeschrittene Bildung des Südens, verbunden mit der Gewöhnung an bürgerliche und politische Freiheit, hatten jenen Geist religiöser Duldung hervorgebracht, welcher schon in dem vorhergehenden Zeitraum die Verbreitung von der Kirche abweichender Lehren so ausserordentlich begünstigt hatte, und zuletzt so allgemein im Lande herrschte, dass nicht nur die katharische Kirche frei neben der katholischen bestand, sondern dass auch die Waldenser zahlreiche Anhänger fanden, und dass selbst in manchen Familien Glieder beider Sekten in Frieden nebeneinander lebten [1]).

Der geistige Zustand des Landes hatte jedoch nicht bloss dieses Streben nach kirchlicher Unabhängigkeit zur Folge gehabt, sondern, unvermögend dem religiösen Gefühl jener leichtbeweglichen Völker mehr Kraft und Tiefe zu verleihen, hatte er sie grossentheils dem wahren Wesen der christlichen Religion entfremdet, und sie geneigt gemacht, aus Widerspruch gegen die Anmassungen der

---

[1]) Raymund-Roger, Graf von Foix, hatte zwei Schwestern, von welchen die eine den Katharern, die andre den Waldensern anhing; er selbst beschützte beide Sekten.



römischen Geistlichkeit, ihre geistigen Bedürfnisse durch Annahme von Lehren zu befriedigen, die dem Christenthum selbst widersprachen. Das System der südfranzösischen Katharer war im Ganzen der absolute Dualismus, zu dem sich auch in den übrigen Ländern der grösste Theil der Sekte bekannte. Es kommen jedoch einige eigenthümliche Ansichten vor, deren sonst keine Erwähnung geschieht, und die besonders darum interessant sind, weil sie zeigen wie in der katharischen Anschauungsweise des Volkes Manches, was in dem System als metaphysische Idee betrachtet werden kann, eine concrete, sinnliche Gestalt annahm, und in eine wahre, meist grobe Mythologie sich verwandelte. Der böse Gott, den sie Lucibel nannten [1], und dem sie zwei Weiber, mit Namen Collant und Collibant gaben [2], soll nach Einigen, nachdem er den Körper des Menschen gebildet, nicht im Stande gewesen sein ihm eine Seele zu geben und ihn sprechen zu machen; da habe dann der gute Gott dem Menschen die Seele gegeben, worauf dieser einen Sprung gethan, und zu dem bösen Prinzip gesagt haben soll: dich geh' ich nun nichts mehr an [3]. Andre erzählten, der Teufel habe den Menschen aus Leimen gemacht und Gott gebeten ihm eine Seele zu geben; Gott habe aber gesagt: wenn du den Menschen aus Leimen machst, so wird er stärker sein als ich und als du; mach' ihn daher aus Meeresschlamm; der Teufel folgte diesem Rath, worauf Gott eine Seele schenkte, indem er sagte: so ist er recht, weder zu stark noch zu schwach [4]. Noch andre glaubten, mit

---

[1]) Inquis., von Carcass. Vol. 34, f°. 95; — Radulph. Coggeshale, Chronicon anglicanum; bei Gulielmus Neubrig., de rebus anglicis, ed. Picart; Paris, 1610, in 8°., S. 724.

[2]) Petrus Vallium Cernaii, Historia Albigensium; bei Duchesne, Scriptores rerum Franc., B. V., S. 556. Hier wird zwar gesagt, die Ketzer haben diese zwei Weiber dem guten Gott gegeben; allein dies scheint offenbar auf einer Verwechslung zu beruhen. Die zwei Namen sind aus Ezech. XXIII, 4 u. f. genommen, wo sie symbolisch Samarien und das abgöttische Jerusalem bezeichnen. Die Schreibart Collant und Collibant weisst weder auf die Vulgata noch auf die LXX. zurück, wo man Oolla und Ooliba liest. Zeigt vielleicht das den rauhen Gutturalbuchstaben א ersetzende C auf eine direkte Verbindung mit dem Orient? Die Endsylbe ant gehört der französischen Aussprache an.

[3]) „Diabolus fecit corpus hominis, et Deus posuit in eo animam, qua posita in corpore hominis, homo dedit unum saltum et dixit Diabolo: ego non sum tuus.“ Inquis. von Toulouse; B. 25, f°. 59; vgl. auch f°. 39.

[4]) Histoire générale du Languedoc, B. III, Preuves, Nro. 263, S. 435.

dem allgemeinen System der Sekte mehr übereinstimmend, die Seelen haben früher zu dem Volke des Himmels gehört, und seien dem bösen Geiste auf die Erde gefolgt, obgleich er ihnen alles Elend vorhergesagt, das sie treffen würde [1]). In dem Doketismus über Christus gingen Einige so weit, dass sie sich nicht damit begnügten die Wirklichkeit seines Körpers zu läugnen, sondern behaupteten der in Palästina geborne und gestorbene Christus sei ein Geschöpf des bösen Gottes gewesen um die Menschen zu täuschen; sie glaubten an keinen andern Christus als an einen idealen, geistigen, der nie anders als geistig in dieser Welt gewesen, und zwar in dem Körper des Apostels Paulus; das heilige Land wo dieser Christus geboren und gekreuzigt worden, sei anderswo, in der Welt des guten Gottes [2]); diese Meinung hatte Aehnlichkeit mit der des unter den italienischen Katharern berühmten Lehrers Johannes de Lugio [3]), von dem sie vielleicht nach Frankreich herüberkam. Auch über Maria hatten Viele eine ähnliche mythische Ansicht: Maria sei kein wirkliches Weib gewesen, sie bedeute die katharische Kirche, welche diejenigen als Söhne Gottes erzeuge, welche durch die Mittheilung des heiligen Geistes in sie aufgenommen werden [4]). Von den Seelen die nicht Busse thun, hielt man allgemein in Südfrankreich, dass sie durch verschiedne, nicht nur menschliche, sondern, je nach ihrer Schuld, selbst thierische Körper wandern, bis sie zur Busse, das heisst zur Aufnahme in die Sekte sich entschliessen; nirgends scheint diese Lehre populärer gewesen zu sein als unter den Albigensern; Einige behaupteten sogar, die Seele des Paulus habe zuvor nach einander in 32 andern Körpern gewohnt [5]),

---

1) „Lucifer ascendit in coelum ad decipiendum homines qui ibi erant; nam a principio omnes homines qui fuerunt et nunc sunt erant in paradiso, et Lucifer qui tunc vocabatur Lucibel dixit hominibus ibi existentibus: si vultis me sequi inferius ad terram, ego dabo vobis uxores safranadas et febres et passiones et tinhas et raschas." Inquis. von Carcass., B. 34, f°. 95.

2) Petrus Vall. Cern., O. c., S. 556.

3) Reinerius, Summa de Catharis; bei Martène et Durand, Thesaurus nov. anecd., B. V, S. 1769.

4) Liber Sententiarum inquisitionis Tolosanae, bei Limborch, Historia inquisitionis; Amsterd., 1692, in fol., S. 92, 197; Eymericus, Directorium inquisitorum, ed. Pegna; Rom, 1587, in fol.; S. 274.

5) Inquisit.-Protokolle, an vielen Stellen; — Petrus Vall. Cern., O. c., S. 556; — Alanus, Adversus haereticos, ed. Masson; Paris, 1612, in 8°.; S. 24; — Caesarius Heisterbacensis, Illustria miracula; Col., 1591, in

während andre, wie bemerkt, diesen Apostel gleichsam für eine Incarnation des wahren Christus hielten.

Um solche noch halb heidnische Lehren mit Hoffnung auf Erfolg zu bekämpfen, so wie überhaupt um einen wohlthätigen Einfluss auf den Gesammtgeist des Landes auszuüben, hätte die katholische Geistlichkeit im südlichen Frankreich, zu Ende des zwölften und zu Anfang des dreizehnten Jahrhunderts, ein Vertrauen und eine Ehrfurcht einflössen müssen, die sie, aus eigner Verschuldung, gänzlich eingebüsst hatte. Das frivole, weltliche Treiben der Laien hatte auch die Geistlichen erfasst; Strenge und Zucht waren verschwunden; es herrschte eine Unordnung ohne Mass. Der Papst und die Landessynoden klagten unaufhörlich über diesen Verfall der Sitten. Weder durch ihre Werke, noch durch ihr Aeusseres bewiesen sowohl Welt- als Klostergeistliche den Ernst ihres Berufs [1]; die einen strebten nur gierig nach Vermehrung ihrer Pfründen [2], während die Mönche, ihren Regeln zuwider, Güter besassen die sie stets zu vergrössern suchten [3]; Viele gingen einher in farbigen Kleidern von kostbaren Stoffen [4]; statt in ihren Klöstern oder bei ihren Kirchen zu wohnen, hielten sie sich an den Höfen der Fürsten auf, bekleideten einträgliche Aemter, und im Vertrauen auf ihre Beschützer, deren häretische Aeusserungen sie ohne Widerspruch anhörten, verweigerten sie ihren kirchlichen Obern den schuldigen Gehorsam [5]. Die Verwaltung der niedern geistlichen Aemter, obgleich diese für das religiöse Leben des Volkes die wichtigsten waren, übertrugen die weltlichen Herren, die sich alle Macht über die Kirchen angemasst hatten, unwissenden, armen Klerikern, da sie die Gewandtern zu ihren eignen Diensten benutzten [6]. Die Bischöfe kümmerten sich eben so wenig um die rechte Besetzung solcher Stellen; sie verliehen sie an solche die sie bezah-

8°.; S. 382; — das Gedicht des Mönchs Isarn, bei Raynouard, Choix de poésies originales des troubadours, B. V, S. 232.

[1]) Concil von Avignon, 1209, can. 18; bei Mansi, Th. XXII, S. 792.

[2]) Innocenz III. an den Erzbischof von Auch, 1198; Lib. I, ep. 82, ed. Baluz., B. I, S. 44.

[3]) Ebendas. ep. 80, l. c.; — Concil von Avignon, 1209, can. 15; l. c. S. 791.

[4]) Concil von Avignon, can. 18; l. c.

[5]) Innocenz III. an den Erzbischof von Auch; ep. 80; l. c.

[6]) Innocenz III. an dens., ep. 79; l. c., S. 43.

len konnten, ohne nach weiterer Tüchtigkeit zu fragen; „solche Miethlinge, wie ein Zeitgenosse sich ausdrückt [1], statt die Schafe zu pflegen, dachten nur daran ihre Wolle zu scheeren; ja, was noch schlimmer war, statt sie zu bessern, verführten sie sie durch ihr eignes schlechtes Beispiel, zu allen Lastern.“ Es war so weit gekommen, dass an den Vorabenden der Heiligenfeste in den Kirchen Tänze aufgeführt und allerlei weltliche Lieder gesungen wurden [2]. Diese Verstösse gegen alle Zucht und Disciplin blieben bei den geistlichen Gerichten ungerügt; oder wenn diese straften, so thaten sie es ohne Strenge [3]. Am meisten Aergerniss gab die höhere Geistlichkeit. Die Bischöfe durchzogen ihre Sprengel nur um ungewöhnliche, unrechtmässige Steuern zu erheben und das Volk zu drücken [4]. Viele verliessen das Land, um an den Kreuzzügen Theil zu nehmen, unbekümmert um den Schaden der durch ihre Abwesenheit entstehn konnte, wenn die Priester sich selbst und dem Drucke der weltlichen Herren überlassen blieben, und bei dem ungehüteten Volke die Abneigung gegen die Kirche Fortschritte machte. Vor Allen that sich Béranger, Erzbischof von Narbonne hervor, der Benefizien und Würden verkaufte und eine Bande von Routiers besoldete, um in seinem Sprengel Geld zu erpressen, damit er seiner Habsucht fröhnen und mit seinen Chorherren und Archidiaconen wochenlange Jagden anstellen konnte [5].

Diesem Allem nach ist es begreiflich, dass die Geistlichkeit im südlichen Frankreich zuletzt alles Ansehn verlieren, dass sie von den Fürsten und dem Volke verachtet werden und keine Spur moralischen Einflusses mehr ausüben musste. Allenthalben war der Gottesdienst verlassen; die Kirchen standen leer und verfielen; ohne Achtung ging man an ihnen und ihren Dienern vorüber [6].

---

[1]) Gaufredus, Chronicon Vosiense; in dem Recueil des histoires de France, B. XII, S. 450.

[2]) „In sanctorum vigiliis in ecclesiis historicae (histrionicae?) saltationes, obscoeni motus seu choreae fiunt, . . . dicuntur amatoria carmina vel cantilenae ibidem.“ Conc. von Avignon, can. 17; l. c., S. 791.

[3]) Ebendas., can. 11, S. 789.

[4]) Gaufredus, l. c.

[5]) Innocenz III, Lib. III, ep. 24; bei Bréquigny, Diplomata ad res francicas spectantia; Th. II, B. I, S. 28; — Lib. VII, ep. 75; l. c., Th. II, B. II, S. 501; — Lib. X, ep. 68; ed. Baluz., B. II, S. 37.

[6]) „Jamque divinus cultus ibidem pro maxima parte perierat. Nam sacrae

iemand dachte daran die Zehnten zu entrichten [1]; dagegen erhoben die Laien von Kirchen und Klöstern beträchtliche Steuern [2], nd liessen an sich die Abgaben bezahlen, die sonst der Geistchkeit anheimfallen sollten [3]. Keinem vornehmen Herrn fiel es nehr bei, seinen Sohn für den geistlichen Stand zu bestimmen; rar eine Stelle zu besetzen, so liess der Patron sie dem Sohn ines seiner Leute geben, um desto sicherer auf Unterwürfigkeit ählen zu können [4]. Bei dem Volke in den Städten und auf dem ande war die Verachtung nicht geringer; früher sagte man: ich öchte lieber ein Jude sein als dies oder jenes thun; jetzt wurde um Sprichwort: ich möchte lieber ein Priester sein [5]. Die Geistchen selbst, um nicht erkannt zu werden, verbargen sorgfältig re Tonsur und trugen weltliche Kleidung [6]. Allein vermochte uch mancher unbemerkt und unverspottet über die Strasse zu ehn, so entging doch ihr Treiben dem Spotte der Troubadours icht, die damals einen so mächtigen Einfluss auf die Bevölkerung es Südens ausübten. Pons de la Garda ergoss sich in beissenden lagen über die Geistlichen, welche für Geld alle Laster verziehen nd sie doch selbst begehn [7]; Gaucelm Faidit, aufgebracht darüber ass der Klerus so freigebig war mit der Anklage wegen Ketzerei, arf kühn diese Anklage auf ihn selber zurück, in einer satirichen, die Ketzerei der Priester betitelten Komödie [8].

Diese Missbräuche, dieser Verfall der Sitten bei hohen und iedern Geistlichen, gehören zu den Hauptursachen der beträchtichen Fortschritte, welche zu dieser Zeit die Sekte der Katharer n mittäglichen Frankreich machte. Die Kirche musste es selber ingestehn. „Die Ketzer, sagt Innocenz III. im Jahre 1204 [9],

---

edes velut stabula jumentorum vilescebant." Patriarchium Bituricense, bei abbé, Nova biblioth. Mss., B. II, S. 102.

[1] Conc. von Avignon, 1209, can. 5; Mansi, B. XXII, S. 787.

[2] Ebendas., can. 7 u. 8.

[3] Guil. de Podio Laurentii, Chronica Albig., bei Duchesne, cript. rer. franc., B. V, S. 667.

[4] Ebendas.

[5] Ebendas., S. 666.

[6] Ebendas.

[7] Histoire littéraire de la France, B. XV, S. 461.

[8] Ebendas., B. XVII, S. 498. Diese Komödie wurde an dem Hofe von onifaco, Marquis von Montferrat, vorgestellt.

[9] Lib. VII, ep. 75; bei Bréquigny, Th. II, B. II, S. 501.

ziehen die Unvorsichtigen um so leichter an sich, als sie in der Lebensart der Prälaten desto gefährlichere Argumente gegen die Kirche finden;“ und die im Jahr 1209 zu Avignon versammelte Synode schreibt die Verbreitung der Sekte hauptsächlich „der strafbaren Nachlässigkeit der Bischöfe zu, welche, eher Miethlinge als Hirten, es versäumen das Haus Israel zu schützen, und dem ihrer Leitung anvertrauten Volke das Evangelium zu verkündigen“ [1]). Bei diesem Zustande der römischen Geistlichkeit trug auf der andern Seite die sittliche Reinheit der Katharer nicht wenig zu der hohen Achtung bei, in der sie bei den Einwohnern standen. Trotz seines leichten Sinnes machte diese Reinheit einen tiefen Eindruck auf das Volk; die Vergleichung zwischen den katholischen Geistlichen und den Ketzerhäuptern musste ganz zu Gunsten dieser letztern ausfallen; man verehrte sie als „die guten Leute“ [2]), und weil die Kirche sie verwarf, galten sie für die wahren Jünger Christi, welchen der Herr selbst die Verfolgung vorhergesagt; „wir sehn sie ehrbar leben, darum wollen wir sie nicht verlassen,“ sagte der sechzigjährige Ritter Pons Adémar de Rodelia zu dem Bischof von Toulouse, der ihn zum Abfall bewegen wollte [3]); ja die Gegner selbst sahen sich genöthigt den frommen Ernst, die evangelische Einfachheit, die sittliche Strenge zu bezeugen, durch welche sie die Zuneigung des Volkes gewannen, im Gegensatze zu der Frivolität und der Habsucht der Bischöfe und Priester [4]). Sie waren thätig, arbeitsam, gastfreundlich, wohlthätig, aller Aufopferung fähig; sie gaben den Armen umsonst was die Kirche ihnen nur um Geld verkaufte; sie sorgten für den Unterricht der Jugend und sammelten Almosen für die Verpflegung ihrer Kranken und Dürftigen; ihr Leben gab das Beispiel der strengen, enthaltsamen Tugend die sie predigten; sie waren, mit einem Worte, alles das was die grosse Mehrzahl der römischen Geistlichkeit in jenen Gegenden nicht mehr war. Man darf sich also

---

[1]) can. 1; Mansi, B. XXII, S. 785; — auch Guil. de Podio Laur., l. c., S. 666.

[2]) Los bos homes, Boni homines.

[3]) Guil. de Podio Laur., l. c., S. 672.

[4]) „En haeretici, dum speciem praeferunt pietatis, dum evangelicae parsimoniae et austeritatis mentiuntur exempla, persuadent simplicibus vias suas.“ Worte des Bischofs von Osma, Vita S. Dominici, in Actis Sanctorum, Aug., B. I, S. 547.

icht wundern, wenn die Zahl derer, die von der Kirche abfielen m ihnen anzuhängen, immer grösser wurde und den Häuptern es Katholicismus immer drohender erschien. „In dem ganzen lbigeois, sagt Wilhelm von Tudela, der poëtische Geschicht-chreiber des Kreuzzugs [1], in den Provinzen Lauraguais und Car-assais war die Ketzerei verbreitet; sie herrschte von Béziers bis ordeaux; ja, fügt er bei, wer noch mehr sagen würde, der würde icht lügen.“ In der That herrschte sie nicht blos in den ge-annten Gegenden, sondern überhaupt in dem ganzen Languedoc, er Provence, der Guyenne, und einem grossen Theil der Gas-ogne, wo die Stadt Condom ihr Hauptort gewesen zu sein scheint [2]. n Auslande erzählte man sich, der Irrthum habe im Süden Frank-eichs mehr wie tausend Städte angesteckt [3]; es seien dort mehr nhänger des Manes als Christi [4]. Beinahe sämmtliche Barone des andes gehörten zu den Glaubigen der Sekte und gewährten deren äuptern und Lehrern öffentlichen und wirksamen Schutz [5]. In len Schlössern waren diese mit Freuden willkommen; sie hielten aselbst ihre religiösen Versammlungen, ihre Predigten, die Feier-chkeiten des Consolamentum, und die Bewohner, die man sich ft nicht anders vorstellt als um einen wandernden Troubadour sich rängend und begierig seinen Gesängen lauschend, versammelten ich mit noch weit mehr Eifer um die katharischen Prediger, und ahmen mit Andacht ihre Worte auf. Die vornehmsten Herren lies-en sie an ihren Mahlzeiten Theil nehmen, und erwiesen ihnen berhaupt die ausgezeichnetsten Ehrenbezeugungen. Als einst Oli-ier de Cuc, Ritter von Auriac, dessen eigner Vater, Peter Ray-und, zu den Vollkommnen gehört hatte, dem Katharerbischofe on Toulouse, Gaucelin, begegnete, stieg er ehrerbietig von seinem ferde herab und bot es ihm an. Die Ritter schenkten den Ketzern leider und Betten, versahen sie mit Nahrungsmitteln, machten

---

[1]) Histoire de la croisade contre les hérétiques Albigeois, en vers proven-aux, publ. par Fauriel. Paris, 1837, in 4°; S. 4. V. 33—36.

[2]) „Condomana haeresis;“ Ermengaudus, Opusculum contra haereti-s; bei Gretser, Opera, Th. XII, B. II, S. 226.

[3]) Caesarius Heisterb., o. c., S. 382.

[4]) Innocenz III. an den Cardinal de S. Prisca, 1200; Lib. III, ep. 24; bei réquigny, Th. II, B. I, S. 27.

[5]) Petr. Vall. Cern., o. c., S. 555; — Guil. de Pod. Laur., o. c., 667, 672.

ihnen reiche Vermächtnisse, und forderten ihnen keine Steuern ab [1]). Sie vertrauten ihnen die Erziehung ihrer Kinder an; so war z. B. der Vollkommne Matthieu der Lehrer der Söhne des Ritters Bernard Daide im Schlosse Pradelles; viele ärmere Edelleute, die vielleicht sonst der Sekte fremd geblieben wären, überliessen ihr den Unterricht und die Versorgung ihrer Kinder [2]); manche sogar liessen ihre Söhne in ihrer frühen Jugend schon in die Sekte aufnehmen, um sie zu Lehrern und Bischöfen bilden zu lassen. [3]).

Die Sekte hatte nicht nur zahlreiche Glaubige in den adeligen Familien des Landes; es gehörten auch viele Glieder selbst aus den höchsten Häusern zu der Klasse der Vollkommnen; merkwürdig ist, dass in dem Lande wo die „heitere Kunst" der Troubadours in so hohem Grade blühte, und der Dienst der Damen vor allem zu den ritterlichen Tugenden gehörte, besonders viele Frauen der Welt entsagten, um sich dem strengen Leben der Vollkommnen zu widmen; um 1203 wurde zu Fanjaux Esclarmunde, Gattin Jourdain's, Herrn von Lisle-Jourdain, und Schwester des Grafen von Foix, durch das Consolamentum unter die Vollkommnen aufgenommen [4]), zu welchen auch die Mutter dieses letztern, Philippa von Aragonien, gehörte.

Die vorzüglichsten Beschützer der Katharer waren Raymund-Roger, Vicomte von Béziers und Carcassonne, Sohn jener Adelaide von Toulouse, welche im Jahre 1181 ihr Schloss Lavaur gegen ein Kreuzheer vertheidigt hatte; Gasto VI., Vicomte von Béarn; Gerald IV., Graf von Armagnac; Bernard IV., Graf von Cominges; Raymund-Roger, Graf von Foix. Die Besitzungen Wilhelms VIII., Grafen von Montpellier, waren allein von Ketzern frei; dieser Herr war ein eifriger Vertheidiger des Papstes, und that Alles um die Häresie von sich und seinen Unterthanen fern zu halten [5]). Da-

---

[1]) Guil. de Pod. Laur., S. 667.

[2]) Theodoricus de Apoldia, Vita S. Dominici; in Act. Sanctt., Aug., B. I, S. 569; — Humbertus de Romanis, de eruditione praedicatorum; in der Biblioth. Patrum Maxima, B. XXV, S. 480.

[3]) Der Ritter Malfred von Poalhac wurde im 14. Jahre in die Sekte eingeweiht; da er Fähigkeiten zeigte, sollte er Studien machen, um einst Prediger zu werden. Später kehrte er zur Kirche zurück.

[4]) Histoire générale du Languedoc; B. III, Preuves, Nro. 263, S. 437.

[5]) Alanus, adversus haereticos; Prologus ad Principem Montisvessulani: . . . „Cum inter universos mundi principes te videam specialiter indutum armis fidei christianae, nec navicula Petri inter tot tumultuantes huius seculi procellas deserere videatur . . ."

egen fand diese einen desto entschiednern Anhänger in der Peron des Grafen von Toulouse, welchen auch die Kirche mit der leisten Bitterkeit angeklagt und gegen den der Kreuzzug mit der leisten Heftigkeit gewüthet hat. Im Jahr 1194 war Raymund VI. einem Vater nachgefolgt; bereits zwei Jahre nachher wurde von 'oelestin III. der Bann über ihn ausgesprochen, wegen der Gewaltaten die er gegen Klöster und Kirchen verübte; Innocenz III. jeoch gewährte ihm 1198 die Absolution. Raymund war ein Mann on ausgezeichneten Gaben; kriegerischer Muth mit poëtischem Tante verbunden machte ihn zu einem vollkommnen Ritter. Seine atholischen Gegner, die ihn den Sohn des Verderbens, den Erstebornen Satans, den Pfuhl aller Laster nannten [1], haben ihm rosse Unsittlichkeit vorgeworfen; allein manches mag auf die echnung ihrer Erbitterung zu setzen sein. Er war der mächtigste ürst im Süden Frankreichs; fünfzig Städte, mehr wie hundert itter folgten seinen Fahnen; sein Hof war der glänzendste jener egenden; zahlreiche Troubadours besangen seine Tapferkeit und ine Grossmuth. Seine Stellung der Kirche gegenüber war nicht nmer dieselbe; in der Folge hat er sich, sei es aus Mangel an ntschlossenheit, oder in der Hoffnung sein Land vor dem Unglück es Kriegs zu bewahren, Vieles gefallen lassen, um seinen Gehoram dem römischen Stuhl zu bezeugen; allein es ist offenbar, dass r, wenigstens bis zum Ausbruche des Kreuzzugs, in genauer Verindung mit den Katharern stand. Auf seinen Reisen und Kriegsahrten waren beständig einige ihrer Lehrer in seinem Gefolge, um m, im Fall einer Krankheit oder einer tödtlichen Verwundung, och vor seinem Ende den heiligen Geist mitzutheilen; unzählige ale wohnte er ihren Versammlungen bei, die er Nachts in seinem gnen Schlosse halten liess; er kniete nieder bei ihren Gebeten, ess sich von ihnen den Segen und den Friedenskuss geben. Seien Sohn wollte er zu Toulouse von ihnen erziehen lassen; seine itter und Vasallen munterte er zur Nachahmung seines Beispiels uf. Selbst vor römischen Geistlichen scheute er sich nicht, seine bneigung gegen ihre Kirche und seine katharischen Ueberzeuungen auszusprechen [2].

---

[1]) Petr. Vall. Cern., S. 560.

[2]) Petr. Vall. Cern., o. c., S. 559, 560. Einst als Raymund vergeens etwas erwartet hatte, soll er ausgerufen haben: man sieht wohl dass der eufel diese Welt geschaffen hat, denn nichts darin geschieht unsern Wünschen

Unter solchem Schutze nun lebten die Katharer, zu Ende des zwölften und zu Anfang des dreizehnten Jahrhunderts, im südlichen Frankreich frei und öffentlich, und waren vollständig organisirt. Das Land war damals in mehrere Bisthümer getheilt: die von Toulouse, von Alby, von Carcassonne, von Agen. Gaucelin war Bischof von Toulouse; Sicard Cellérier, Bischof von Alby, zu Lombers wohnend [1]; Bernsard von Simorre, Bischof von Carcassonne [2]. In den Städten und den festen Schlössern hatten sie eigene Häuser, hospitia, wo sie ihre religiösen Versammlungen und Schulen hielten, wo die das Land durchreisenden Lehrer Wohnung und Nahrung fanden, wo den zu den kirchlichen Aemtern sich Vorbereitenden Unterricht ertheilt, und wo die gemeinsame Kasse aufbewahrt wurde, aus der die Reisenden oder die Ausgewanderten Unterstützung erhielten.. Guillabert von Castres, damals Filius major des Bischofs von Toulouse, und einer der einflussreichsten Prediger der Sekte, stand solchen Häusern in den Schlössern S. Paul und Fanjaux vor; zu Montréal, und in der Nähe dieser Stadt, waren deren mehrere: dem einen standen Bernard Col de Fi und Arnold Guiraud vor, einem andern Arnold Ferraut, einem dritten Duranti. Peter von Belestar hatte eines zu Gaian, in der Diöcese von Toulouse; hier predigte auch Raymund Imbert. Zu Avellanet waren gleichfalls solche Häuser. Auch zu Cervian, Diöcese von Béziers, war ihnen von dem Ortsherrn gestattet worden, eine Schule zu eröffnen und gottesdienstliche Versammlungen zu halten [3]. Den bedeutendsten der übrigen Orte, wo Glaubige wohnten, standen Diaconen vor, welche häufig das Land durchreisten, um in den Burgen und Dörfern zu predigen. Wilhelm Ricard war Diaconus zu S. Paul; Raymund Aymeric, zu Villemur, dessen Schlossherr, Arnold, zu den eifrigsten Beschützern der Sekte und den ergebensten Freunden des Grafen von Toulouse gehörte [4]; Isarn Capel versah das Diaconat von Caraman, Raymund Mercier das von

---

gemäss. Ein andermal, als er mit einem katholischen Kaplan Schach spielte, sagte er zu demselben: der Gott Mosis, an den ihr glaubt, wird euch bei diesem Spiel sicher nicht helfen; möge dieser Gott mir nie beistehn!

[1]) Guil. de Pod. Laur., o. c., S. 669.

[2]) Benoist, Histoire du Albigeois et du Vaudois. Paris, 1691, in 12°; B. I, Preuves, S. 270; — Petr. Vall. Cern., o. c., S. 562.

[3]) Benoist, o. c., B. I, S. 122.

[4]) Histoire de la croisade etc., publ. par Fauriel; passim.

Mirepoix [1]. Der Diaconus Albert Hot predigte im Schlosse Cabaret, Bernard Fresel zu Auriac [2], Peirota von Clermont und Raymund Agulier zu Tarascon und im Schlosse Durfort [3]. Einer der vorzüglichsten Lehrer war Theoderich, früher Wilhelm genannt und Kanonikus zu Nevers, Neffe des im Jahr 1200 zu Nevers als Katharer verbrannten Ritters Evrard, nach dessen Tode er sich in den Süden geflüchtet hatte, wo er bald wegen seiner grossen Gelehrsamkeit bei der Sekte in hohe Achtung und später zum Amte eines Bischofs kam [4]. Vielleicht ist er der Tetricus, den Moneta als einen scharfsinnigen Vertheidiger des katharischen Systems darstellt, und auf dessen Schriften er bei Widerlegung dieses letztern mehrmals Rücksicht nimmt [5].

Seit Anfang des dreizehnten Jahrhunderts gab es ferner auch Häuser wo Frauen, die unter die Vollkommnen waren aufgenommen worden, zusammenwohnten, gewöhnlich unter der Leitung eines Diaconus oder eines Predigers. Diesen Frauen, die eine eigene, klösterliche Kleidung trugen, vertrauten viele, besonders ärmere Edelleute, ihre Töchter an, theils um sie blos zu erziehen, theils auch um sie zur Einweihung in die Sekte vorzubereiten [6]. Die Glaubigen versahen sie mit Brod, Früchten, Fischen, Gemüse, den einzigen Nahrungsmitteln, die den Vollkommnen gestattet waren. Personen jeden Standes kamen häufig sie zu besuchen, und die ihnen als Vollkommnen gebührende Ehrerbietung zu erweisen; sie hatten, gleichwie die Männer, das Vorrecht das Consolamentum zu ertheilen, nirgends wird aber gesagt, dass sie auch gepredigt hätten. Solche Häuser waren zu Fanjaux, zu Gaian, zu Montréal, zu Mirepoix [7]. Es werden viele Namen von Frauen genannt, die in denselben zusammenlebten; Arnaude de la Motte, von Montauban, Wilhelmine von Tonneins, Mutter des Ritters Wil-

---

[1]) Histoire générale du Languedoc; B. III, Preuves, Nro. 264; S. 438.

[2]) Ebendas., Nro. 263, S. 436.

[3]) Ebendas., Nro. 229, S. 392.

[4]) Petr. Vall. Cern., o. c., S. 558.

[5]) Libri V. adv. Catharos et Waldenses, ed. Ricchini; Rom., 1743, in fol.; S. 71, 79.

[6]) Vgl. Vita S. Dom., in Act. Sanct., Aug., B. I, S. 569; — Humbertus de Romanis, l. c., S. 480.

[7]) An letzterm Orte wohnte, um 1206, Philippa von Aragonien, mit andern vollkommnen Frauen zusammen.

helm Assalit und ihre Tochter Lombarde, Fabrissa von Mazariol, Auda, Mutter des Ritters Isarn von Fanjaux, Fais, Mutter Sicard's von Durfort, gehörten zu den eifrigsten dieser katharischen Schwestern. Selbst in die katholischen Frauenklöster war die Ketzerei eingedrungen; es wird berichtet, dass die ganze, aus 16 Nonnen bestehende Bevölkerung eines Klosters, obgleich sie das Ordenskleid beibehalten hatte, zu der Sekte gehörte. Diese hatten überdies ihre eignen Begräbnissplätze, da die bei den Kirchen ihr verschlossen waren [1].

Der Hauptsitz der Katharer Südfrankreichs war Toulouse; in dieser Stadt zählten sie von Alters her die meisten Mitglieder [2]. Toulouse war der Mittelpunkt, von wo aus sich die katharische Lehre im Lande verbreitete; dahin kamen sowohl die Fürsten als die Häupter der Sekte, um sich mit den vornehmsten Brüdern zu berathen. Von Toulouse aus wurden Missionare in die benachbarten spanischen Provinzen, nach Aragonien, Catalonien, Leon geschickt, wo sie einige Zeit lang zahlreiche Anhänger fanden [3]. Die angesehnsten Bürger der reichen Städte gehörten zu den Glaubigen, und trotzten in ihren mit Thürmen versehnen, burgähnlichen Häusern [4] den ohnmächtigen Drohungen der Kirche. Vergebens suchte der Bischof Fulcrand (gest. 1200) sich ihnen entgegenzustellen; ihre Zahl in der Stadt war so gross, dass kein Zehnten mehr in die bischöfliche Kasse floss; selbst in der Umgegend konnte sich Fulcrand nicht zeigen, ohne sich von einer Schutzwache begleiten zu lassen [5]. Man würde allerdings zu weit gehn, wenn man behaupten wollte, sämmtliche Einwohner von Toulouse und des Südens überhaupt haben der katharischen Sekte angehangen; denn ausserdem dass es viele Waldenser im Lande gab, fanden sich auch Viele, die sich nicht von der römischen Kirche trennten. Allein selbst auf die grosse Mehrzahl dieser letztern,

---

[1]) Guil. de Pod. Laur., S. 667; — Cimiterium haereticale; in den Inquis.-Protokollen, sehr oft.

[2]) Petr. Vall. Cern., S. 555.

[3]) Solche Missionare waren Hugo, ein Schmied von Toulouse (Caesarius Heisterb., S. 378; — Vgl. Petr. Vall. Cern., S. 560); und besonders Arnold, ein thätiger Schriftsteller (Lucas Tudensis, de altera vita etc.; Ingolst., 1612, in 4°; S. 182, und España Sagrada, B. XXXV, S. 295).

[4]) „... Trecentas domus turrales quae in villa erant ...“ Chronicon Turonense, in dem Recueil des hist. de France, B. XVIII, S. 310.

[5]) Guil. de Pod. Laur., S. 670.

überhaupt auf die Gesinnung der gesammten Bevölkerung, hatte die Häresie ihren Einfluss ausgeübt. So wie die Ketzer sich unter dem Schutze des herrschenden Strebens nach Unabhängigkeit weiter ausgebreitet hatten, so hatten auch sie wieder zur Erhaltung und festern Begründung dieses Strebens beigetragen; der Geist des Widerstandes gegen Rom natte sich auch den Katholiken mitgetheilt; es gab Troubadours, welche laut ihren katholischen Glauben bekannten, aber dennoch in heftigen Worten den römischen Stuhl und seine Priester angriffen; und während des Kreuzzugs stand der ganze Süden auf, um die Freiheit des Landes gegen die Römlinge, die falschen Pilger des Nordens [1]) zu vertheidigen. Da ferner den Gläubigen der Sekte Arbeitsamkeit und Sparsamkeit zur strengen Pflicht gemacht wurden, so trugen auch sie zum blühenden Reichthum des Languedoc bei; man kann daher sicher auch der von ihnen ausgehenden freiern Richtung und dem von ihnen beförderten äussern Wohlstande es zuschreiben, dass Literatur, Poësie, Kunst, überhaupt jede feinere Bildung immer grössere Fortschritte machten, und so den Kontrast zwischen dem südlichen und dem nördlichen Theile Frankreichs erweiterten.

Seit dem im Jahre 1181 von dem Legaten Cardinal Heinrich von Albano angeführten Kreuzzuge, waren gegen die Katharer im südlichen Frankreich keine entschiedene Massregeln ergriffen worden. Zwar hatte, wenig Jahre vor Innocenz des Dritten Erwählung, der Legat Meister Michael zu Montpellier eine Synode gehalten, und den Erzbischöfen und Bischöfen des Landes die strenge Ausführung der Dekrete des letzten Lateranconcils (1179) gegen die Ketzer eingeschärft [2]). Allein aus dem bisher Gesagten geht zur Genüge hervor, wie wenig diese Vorschrift gefruchtet hatte. Die Sekte bestand öffentlich und ungehindert neben der Kirche; die Prälaten dieser letztern hatten sogar geschienen den Ketzern ein gewisses Recht zuzugestehn, indem sie ihnen, wie schon bei der Zusammenkunft von Lombers, im Jahre 1161, öffentliche Unterredungen über die streitigen Lehren gestatteten. Zu Ende des Jahrhunderts, und besonders in den ersten Jahren des folgenden, fanden mehrere solche Religionsgespräche statt; die römische Geistlichkeit musste sich sogar gefallen lassen, dass zu den Schieds-

[1]) Les romieus, les bourdonniers, la fausse croisade; häufig in den Gedichten der Troubadours.

[2]) Im Jahr 1195; bei Mansi, B. XXII, S. 671.

richtern, die über den Werth der von beiden Seiten vorgebrachten Gründe urtheilen sollten, sowohl Ketzer als Katholiken gewählt wurden. Zuweilen wollten die Bischöfe die Theilnahme an solchen Conferenzen verweigern, überzeugt von der Unmöglichkeit die tiefgewurzelte Häresie auszurotten. Als Wilhelm, katholischer Bischof von Alby, einst zu Lombers war, wo Sicard Cellérier, der katharische Bischof des nemlichen Sprengels, öffentlich wohnte, drangen die Ritter und Bürger des Orts in ihn mit letzterm zu disputiren. Wilhelm verweigerte es zuerst, aus dem Grunde, weil das Gespräch doch ohne Wirkung bleiben würde; auf erneuertes Dringen entschloss er sich jedoch, und disputirte lange mit Sicard über die Natur Gottes, über den Ursprung des alten Testaments und ähnliche Fragen; er erklärte zwar seinen Gegner für einen Ketzer, bekehrte indessen keinen von dessen Anhängern, und hatte nicht Macht genug ihn zu hindern, fortwährend zu Lombers zu residiren [1]. Ebensowenig fruchteten die, übrigens in sehr geringer Zahl gegen den Katharismus gerichteten Schriften; ein Meister Alanus widmete der Widerlegung desselben einen Theil seines die verschiednen Gegner der Kirche bekämpfenden Werkes [2]; da dieses

---

[1]) Guil. de Pod. Laur., S. 669.

[2]) Der vollständige Titel dieses Werkes ist: Summa quadripartita contra Haereticos, Waldenses, Judaeos et Paganos. Die zwei ersten Bücher wurden, in sehr incorrectem Texte, von J. Masson herausgegeben, Paris, 1612, in 8°; und besser von C. de Visch, in den Werken des Alanus de Insulis, Antwerpen, 1654, in fol., S. 199 u. f. Dieser nemliche Gelehrte gab später auch die beiden letzten Bücher heraus, in seiner Bibliotheca Scriptorum Cisterc., Cölln, 1656, in 4°, S. 411 u. f. Manuscripte des Ganzen befinden sich zu Paris und zu Basel. Gewöhnlich wurde das Werk dem bekannten Scholastiker Alanus de Insulis zugeschrieben; dagegen streitet aber 1) die Zueignung an den Grafen Wilhelm von Montpellier; wie wäre der im Norden wohnende Alanus de Insulis dazu gekommen, einem südlichen Fürsten sein Buch zu widmen? 2) der Umstand, dass die Katharer nur mit dem Namen haeretici bezeichnet, und als solche von den Waldensern unterschieden werden; dies war der allgemeine Gebrauch im südlichen Frankreich, und sonst nirgends; Wilhelm von Tudela sagt: „Eretges e Sabatatz" (Hist. de la croisade, etc., S. 14, Vers 169); Concil von Narbonne, 1233, can. 29, bei Mansi XXIII, S. 364; in den Inquis.-Akten immer; 3) der ganze Ton des Werks, der einen Verfasser verräth, der unter denen lebt, gegen die er schreibt; 4) die Widerlegung einiger Lehren, die bei den südfranzösischen Katharern populärer waren als anderswo. Vermittelst einer geistreichen Combination wollen zwar die Verfasser der Histoire littéraire de la France, B. XVI, S. 396 u. f., erklären, wie dennoch Alanus de Insulis der Verfasser sein konnte. Wir sind aber eher geneigt die Hypothese des Hrn. Ravaisson anzunehmen, der

doch in lateinischer Sprache abgefasst war, so konnte es bei den eisten Mitgliedern der Sekte selbst nur von geringer Wirkung in. Mehr Einfluss hätte in dieser Rücksicht eine andre Schrift iben können, wenn das für den populären katharischen Dualis-as und den Widerstand gegen die römischen Priester leicht ge-onnene Volk überhaupt einer Widerlegung zugänglich gewesen äre; es war dies der in provençalischer Sprache von dem Trou-idour Peter Raymund von Toulouse geschriebene Traktat gegen n Irrthum der Arianer; so nannte man damals zuweilen die Ka-arer; leider ist dieses Werk nicht auf unsre Zeiten gekommen.

Unter solchen Umständen bestieg, im Jahr 1198, Innocenz III. n päpstlichen Thron. Es ist nicht zu läugnen, dass damals nicht ır der katholischen Kirche, sondern dem wahren Christenthum lbst, im südlichen Frankreich, und überhaupt im südlichen Eu-pa, von Seiten der Katharer ernstliche Gefahr drohte. Beinah inz Oberitalien war ihnen zugethan; sogar im Kirchenstaate zähl-n sie Anhänger in Menge, ja bis nach Rom selbst waren sie vor-edrungen, und hatten unter den Augen des Papstes Schulen er-ffnet; in den reichen Städten Dalmatiens hatten sie blühende Ge-einden; ganz Bosnien, den Ban Kulin an der Spitze, folgte ihrer ehre; in Slavonien, der Bulgarei, bis nach Constantinopel hin, estanden katharische Kirchen. Mit Recht konnte daher der Abt achim sie zu den gefährlichsten Feinden der Kirche rechnen [1], id man darf es einem für die Macht des römischen Stuhls be-isterten Papste, wie Innocenz III, nicht verdenken, wenn er sich rnahm die katharische Sekte mit mehr Nachdruck als je zu be-impfen. Freilich hat er dabei nicht mit geistigen Waffen allein kämpft, sondern den weltlichen Arm zur Hülfe genöthigt, und in iner Leidenschaft über Frankreich besonders namenloses Unglück rbeigeführt.

Kaum war Innocenz Papst geworden, als ihn der Erzbischof n Auch von den Fortschritten der Häresie im südlichen Frank-ich benachrichtigte. Alsobald forderte er diesen Prälaten auf, im

---

s Werk einem Meister Alanus glaubt zuschreiben zu können, dessen Zuname Podio ihn als dem Süden angehörend bezeichnet. Von diesem Alanus de dio besitzt die Bibliothek von Avranches ein theologisches Manuscript. S. Rap-rt sur la bibliothèque de l'Ouest; Paris, 1841, in 8°; S. 157.

[1]) Interpretatio in Hieremiam prophetam. Venedig, 1525, in 4°; fol. 37, , 42, u. s. w.

Einverständniss mit den übrigen Bischöfen, Massregeln zu ergreifen, um die Katharer aus dem Lande zu verjagen, und im Nothfalle selbst den Beistand des weltlichen Schwerdtes dazu anzurufen [1]. Zu gleicher Zeit sandte er die Cisterciensermönche Reinerius und Guido als seine Legaten nach Frankreich, mit unbeschränkten Vollmachten gegen die Ketzer und ihre Anhänger und Beschützer, und mit dem Befehl an die Bischöfe ihnen in Allem beizustehn, was sie in diesem Bezuge vornehmen würden [2]. Es scheint jedoch, dass Innocenz die Gefahr noch nicht für so dringend hielt; denn kurz darauf liess er die Ritter und das Volk des Südens zum Kreuzzug nach Palästina auffordern, und suchte namentlich den Grafen von Toulouse dazu zu bewegen, damit dieser dadurch seine frühern Frevel gegen die Kirche auslöste [3]. Dieser Ruf fand jedoch wenig Gehör; noch weniger Erfolg hatten die Bemühungen der Legaten gegen die Ketzer. Bruder Reiner, von einer besondern Mission in Spanien zurückgekehrt [4], war vergebens mit erweiterten Vollmachten versehn worden [5]; vergebens hatte der Papst die Prälaten zu grösserer Thätigkeit aufgefordert [6]: die Geschichte weiss nichts von irgend einer Niederlage, die dadurch der Sekte wäre beigebracht worden [7]. Im Jahre 1200 ersetzte Johann von S. Paul, Cardinal von Sancta-Prisca, den Bruder Reiner als Legaten; er hatte den Auftrag das, im vorhergehenden Jahre, von Innocenz gegen die Katharer von Viterbo erlassene scharfe Dekret [8], durch welches die Anhänger und Beschützer der Ketzer aller ihrer bürgerlichen und kirchlichen Rechte und Aemter, so wie ihrer Güter beraubt werden sollten, auch in Frankreich zur Ausübung zu bringen [9]. Allein auch diesmal, obgleich Innocenz den Grafen Wilhelm von Montpellier aufgefordert hatte dem Legaten mit aller Macht beizustehn, wurde nichts ausgerichtet. Die Gefahr für die Kirche wurde sogar in dieser Zeit noch vergrössert, durch die

---

1) 1. April 1198. Lib. I, ep. 81; ed. Baluz., B. I, S. 44.

2) 21. April 1198. Lib. I, ep. 94; ebendas., S. 50.

3) 15. August 1198. Lib. I, ep. 397; ebendas., S. 233.

4) Ebendas., ep. 165; S. 88.

5) 12. Juli 1199; Lib. II, ep. 122; ebendas., S. 420.

6) Lib. II, ep. 123; S. 420.

7) Histoire générale du Languedoc, B. III, S. 132.

8) Lib. II, ep. 1; Baluz., B. I, S. 335.

9) Histoire gén. du Languedoc, B. III, S. 132.

unter den Katholiken von Toulouse entstandene Entzweiung wegen der Wahl eines neuen Bischofs; lange dauerte dieser ärgerliche Streit, der nicht wenig die Gegner der Kirche in ihrer Abneigung bestärken musste, und der mit der Wahl Raymunds von Rabastens, eines dem Grafen von Toulouse ergebenen Geistlichen endigte [1]. Gegen das Ende von 1203 bestellte Innocenz von Neuem zwei Cisterciensermönche zu seinen Legaten, die Brüder Raoul und Peter von Castelnau [2], welcher letztere schon vorher, während kurzer Zeit, Reiner's Gefährte gewesen war [3]. Allein die unbegränzten Vollmachten, die der Papst ihnen nicht nur gegen die Ketzer, sondern auch gegen die nachlässigen unter den Bischöfen verlieh, und die an diese letztern ergangene Aufforderung den Legaten zu schwören ihnen unbedingt Folge zu leisten, hemmten ihr Werk statt es zu fördern. Die hiedurch in ihrer gewöhnlichen Jurisdiction beeinträchtigten Bischöfe fühlten sich beleidigt, und verweigerten mehrmals den beiden Mönchen ihre Mitwirkung. Peter und Raoul begannen ihr Amt zu Toulouse; sie liessen die Consuln und die vornehmsten Bürger schwören den katholischen Glauben zu halten und zu vertheidigen; zuvor jedoch hatten sie selbst, im Namen des Papstes, die Freiheiten der Stadt bestätigen und erklären müssen, dass der geleistete Eid diesen Freiheiten keinen Eintrag thun dürfe [4]. Die Einwohner von Toulouse hielten indessen wenig an dem abgenöthigten Eid; sie fuhren fort den Katharern anzuhängen, und ihre nächtlichen Versammlungen zu besuchen, die selbst während der Anwesenheit der Legaten nicht unterbrochen wurden [5]. Der Graf Raymund sollte gleichfalls aufgefordert werden, die Ketzer aus seinem Lande zu vertreiben; die Legaten, um ihn dazu zu bewegen, begehrten den Beistand des Erzbischofs Béranger von Narbonne und mehrerer Bischöfe; allein diese weigerten sich in dieses Begehren sich zu fügen, worauf Béranger, von den Legaten verschiedner schwerer Vergehen angeklagt, und der Bischof von Béziers von ihrem Amte suspendirt wurden [6].

---

[1] Ebendas., S. 132 u. f.

[2] Guil. de Pod. Laur., S. 671.

[3] Hist. gén. du Lang., B. III, S. 131.

[4] Catel, Histoire des comtes de Tolose. Toulouse, 1623; in fol.; S. 236.

[5] Petr. Vall. Cern., S. 555.

[6] Innoc. Epist. Lib. VI, ep. 242 und 243; bei Bréquigny, B. II, Th. I, S. 436 u. f.; Lib. VII, ep. 75, B. II, Th. II, S. 501.

Um diese Zeit (Februar 1204) kam Peter, König von Aragonien, von dem damals mehrere Theile des südlichen Frankreichs abhingen, nach seiner Grafschaft Carcassonne; in dieser Stadt berief er, in Beisein der beiden Legaten und des Bischofs, eine Versammlung zuerst von Waldensern, welche als Ketzer erklärt wurden, und hierauf von Katharern; es erschienen 13 von ihnen, der Bischof Bernhard von Simorre an der Spitze; eben so viel Katholische wurden ihnen entgegengestellt. Nachdem Bernhard von Simorre ihre Lehre auseinandergesetzt, erklärten die Legaten dieselbe für ketzerisch, worüber der König ein eigenes Document ausfertigen liess; die Katharer wurden jedoch ungefährdet entlassen [1]). Bald darauf machte Peter von Aragonien, den Innocenz ermächtigt hatte was er von den Ländern der Ketzer erobern würde, frei zu besitzen, einen Streifzug gegen die Katharer im Albigeois, und bemächtigte sich ihres Schlosses Lescure [2]).

Indessen blieben im Ganzen die Bemühungen der Legaten immer noch ohne bedeutendes Resultat; bei der Fruchtlosigkeit ihrer Arbeit begann ihnen der Muth zu sinken, so dass der Papst sie zu erneuertem Eifer antreiben musste; zugleich gesellte er ihnen einen dritten Legaten bei, den später so fürchterlich berühmt gewordenen Abt von Cîteaux, Arnold Amalrich [3]). Innocenz glaubte noch mehr jetzt thun zu müssen: er befahl seinen Abgesandten in Frankreich einen Kreuzzug zu predigen [4]); er selbst schrieb an den König Philipp August, er möge seinen Vasallen befehlen den Legaten zur Ausrottung der Ketzerei beizustehn; damit er nicht umsonst das Schwerdt zu tragen scheine, solle er mit Macht zur Hülfe dessen aufstehn, dessen Kleid in Frankreich einen tiefen Riss bekommen, dessen Weinberg von Füchsen verwüstet, und dessen Schafe der Verfolgung der Wölfe ausgesetzt seien; zur Abbüssung seiner eignen Sünden solle er daher die Waffen ergreifen; der nemliche Ablass wie für den Zug gegen die Sarazenen,

---

[1]) Benoist, o. c., B. I, Preuves, S. 270; — Compayré, Etudes historiques et Documents inédits sur l'Albigeois etc. Alby, 1841; in 4°; S. 227; — Histoire de la croisade etc., publ. par Fauriel, S. 4, V. 45 u. f.

[2]) Innoc. Epist. Lib. VIII, ep. 94; bei Bréquigny, B. II, Th. II, S. 735; Lib. IX, ep. 103, ebendas., S. 922. — Vgl. Hist. gén. du Lang., B. III, S. 140.

[3]) Lib. VII, ep. 76; bei Bréquigny, B. II, Th. II, S. 503.

[4]) Ebendaselbst.

ei ihm und seinen Kriegern verheissen; überdies möge er das anze Land der Ketzer seinem eignen Domäne einverleiben [1]. Iehrmals noch wiederholte Innocenz diese dringenden Aufforderungen [2]; allein Philipp August hielt es für klug ihnen keine Folge u leisten. Inzwischen hatten zwar die Legaten von dem Grafen on Toulouse den Eid erhalten, die Ketzer aus seinem Gebiete zu ertreiben [3]; allein da sie selbst durch ihre Strenge gegen die in irem Amte fahrlässigen Bischöfe, beinahe die gesammte höhere Geistlichkeit des Landes gegen sich aufgebracht hatten, und sich aher die Mitwirkung derselben entzogen, so wankten sie von leuem, und begehrten von dem Papste ihres Amtes entbunden zu rerden [4]. Allein Innocenz war nicht geneigt ihren Bitten nachugeben; er feuerte sie vielmehr an ihr Werk nicht zu verlassen, ndem er ihnen den himmlischen Lohn vorhielt, der sie für ihre um Ruhme Gottes übernommenen Arbeiten und Mühen erwarte [5]. Sie fuhren daher in ihrem unfruchtbaren Werke gegen die Ketzer ort. Ihr erster Erfolg war die Absetzung Raymund's von Rabastens, und die Wahl Foulques von Marseille zum Bischof von Toulouse. Foulques, nachdem er als Troubadour ein ziemlich wüstes Leben geführt und nach dem Tode seiner Maitressen in ein Kloster gegangen war, brachte in sein kirchliches Amt die nemlichen heftigen Leidenschaften mit, die sein früheres Leben getrübt hatten [6]; kaum war er zum Bischofe gewählt, so vergass er auch alle Beweise von Wohlwollen, die ihm von Raymund V. und Alphons I. von Aragonien erzeigt worden waren, als er noch als Sänger an ihren Höfen verweilte; von jetzt an sah er in ihren Söhnen Raymund VI. und Peter II. nur ketzerische, gegen die Kirche rebellische Fürsten, obgleich Raymund sich nicht weigerte ihn als Bischof anzuerkennen [7]. Zwar wagte er es anfangs nicht,

---

[1] 28. Mai 1204; Lib. VII, ep. 79; bei Bréq., B. II, Th. II, S. 506.

[2] 16. und 26. Januar 1205; Lib. VII, ep. 186 und 212; bei Bréq., l. c., S. 611 und 629.

[3] Guil. de Pod. Laur., S. 671.

[4] Arnold Amalrich an Innoc. III, bei Manrique, Annales Cistercienses, B. IV, S. 225.

[5] 25. Januar 1205, an Peter von Castelnau; Lib. VII, ep. 210; bei Bréquigny, B. II, Th. II, S. 628.

[6] S. über ihn Histoire littéraire de la France, B. XVIII, S. 588 u. f.

[7] Hist. gén. du Lang., B. III, S. 143.

der grossen Zahl der Katharer wegen, sich in Toulouse öffentlich zu zeigen; nicht einmal seine Pferde konnte er ohne Schutzwache zur Tränke schicken[1]; allein dies hinderte ihn nicht, sondern feuerte ihn vielmehr an Alles zur Ausrottung der ihm verhassten Ketzer aufzubieten. Die Legaten gründeten deswegen grosse Hoffnungen auf ihn; Peter von Castelnau, als er die Wahl erfuhr, da hob er seine Hände gen Himmel und dankte Gott, dass er der Stadt Toulouse einen solchen Bischof gegeben[2]; diese Hoffnungen wurden auch nicht getäuscht: Foulques wurde einer der unerbittlichsten Feinde der Albigenser; er spielte in dem Kreuzzuge eine der hässlichsten Rollen; er war es, der immer die heftigsten Massregeln gegen Toulouse und den Grafen anrieth, und dessen Fanatismus selbst den des Abts Arnold überbot.

Als die Legaten sich bei dem Papste über ihren geringen Erfolg beklagt hatten, hatte er sie aufgefordert eine gewisse Anzahl von Mönchen auszuwählen, um ihnen in der Predigt gegen die Ketzerei beizustehn[3]. Auf dieses hin beschied Arnold zwölf Aebte und mehrere Mönche aus verschiedenen Cistercienserklöstern. Als diese angelangt waren, machte sich die ganze Gesellschaft auf, um die Bekehrung der Ketzer mit Eifer zu betreiben. Allein ihr Aufzug war wenig geeignet das Gelingen dieses Werks zu sichern: sie durchzogen das Land mit reichen Kleidern angethan, auf Pferden, von zahlreicher Dienerschaft gefolgt; welchen Eindruck musste dies aber auf Leute hervorbringen, die man auch darum als Ketzer anklagte, weil sie der römischen Geistlichkeit ihren Luxus und ihre Reichthümer zum Vorwurf machten? Seht, sagte das Volk, diese berittenen Priester, sie wollen uns von Christo, ihrem Herrn, predigen, der doch zu Fuss gegangen ist; sie, die Reichen, wollen uns predigen von Christo, der arm war; sie stehn in Ehren, und er war niedrig und demüthig[4]. So oft sie sich zum Predigen anschickten, warf man ihnen das schlechte Leben der Priester vor, so dass sie zuletzt selbst erkannten, sie mussten entweder von ihrem Unternehmen abstehn, oder damit anfangen die Sitten der Geistlichkeit zu bessern[5]. Völlig entmuthigt, waren sie daher fester

---

[1] Guil. de Pod. Laur., S. 671.

[2] Gallia christiana, B. XIII, S. 21.

[3] Lib. IX, ep. 185; bei Bréquigny, B. II, Th. II, S. 1000.

[4] Vita S. Dominici, in Act. Sanctt., Aug., B. I, S. 399.

[5] Petr. Vall. Cern., S. 558.

entschlossen als je ihrem Amt zu entsagen, als sie, im Juli 1206, zu Montpellier mit dem von einer Mission zurückkehrenden Bischof von Osma, Diego von Azebes, und seinem Subprior Dominicus, einem Manne von strengen Sitten und feurigem Glaubenseifer, zusammentrafen. Schon auf einer frühern Reise hatte sich dieser Letztere zu Toulouse mit der Bekehrung der Ketzer befasst [1]. Der Bischof von Osma suchte den gesunkenen Muth der Legaten und ihrer Gefährten wieder zu heben; als er aber sah mit welchem Gepränge sie einherzogen, hielt er ihnen das Beispiel der einfachen, apostolischen Lebensart der Katharer entgegen, wodurch diese auf das Volk einen um so tiefern Eindruck machten, je grösser die Gelderpressungen waren, welche die Prachtliebe der römischen Geistlichkeit nach sich zog. Er schilderte ihnen die Nothwendigkeit dieses Beispiel nachzuahmen, Diener und Pferde zurückzulassen, und zu Fuss, in einfacher Kleidung, nach der Weise der Apostel, das Land zu durchreisen [2]. Er selbst, von Eifer für die Kirche beseelt, gab ihnen das Vorbild; sein ganzes Gefolge, Dominicus ausgenommen, sandte er zurück, und schloss sich den Legaten an [3]. Neubeseelt verliessen sie dann Montpellier, um barfuss von Ort zu Ort zu gehn, und die Ketzer zu öffentlicher Discussion über ihre Lehre aufzufordern. Als die Häupter der Sekte diese Absicht erfuhren, beschlossen sie ihren Gegnern kühn entgegenzutreten und den Kampf anzunehmen; sie erklärten sich bereit ihre Lehren zu vertheidigen, machten aber die Bedingung, dass für jedes Gespräch Richter aus beiden Theilen gewählt, dass die Verhandlungen an sichern Orten, mit völliger Freiheit für alle Anwesenden zu kommen und zu gehn nach Belieben, gehalten, dass die zu besprechenden Gegenstände unter gegenseitiger Genehmigung festgesetzt, und es nicht gestattet würde von einer Frage zu einer andern überzugehn, bevor sie nicht erschöpft wäre, und dass endlich derjenige Theil, der seine Lehre nicht aus dem neuen Testament zu beweisen vermöge, für besiegt gehalten werden solle. Die Legaten sollen diese Bedingungen eingegangen sein [4]; der letzte Punkt hätte hingereicht sie stark zu machen, wenn sie selbst im Stande gewesen wären die von den Häretikern angegriffenen,

---

[1] Acta Sanctt., l. c., S. 395.

[2] Ebendas., S. 547.

[3] Petr. Vall. Cern., S. 558.

[4] Perrin, Histoire des chretiens Albigeois. Genf, 1618, in 8°; S. 7.

dem römischen Katholicismus eigenthümlichen Sätze auf das neue Testament zu begründen. Die Katharer, als sie ihre Bedingungen stellten, waren allerdings über die Wahrheit und Schriftmässigkeit ihrer Lehre in einem Irrthum befangen; allein sie durften vor Allem auf die allgemeine, tief im Volke gewurzelte Abneigung gegen die römische Geistlichkeit zählen, und es ist ein Beweis von der Stärke der Sekte, dass die Legaten sich bewogen sahen die von ihr gemachten Bedingungen anzunehmen; die Zeit wo man die Ketzer verdammte ohne sie zu hören, war für jene Gegenden noch nicht gekommen.

Das erste dieser Gespräche, von dem berichtet wird, fand in dem Schlosse Verfeuil statt, mit den Katharern Pons Jordan, Arnold Arrufat und andern [1]. Man sprach über den Sinn mehrerer Stellen des neuen Testaments, welche die Katharer auf den bösen Gott anwandten, über die Vorstellung, die sie sich von dem guten Gott machten, u. s. w. Der Bischof Diego endigte die Unterredung mit den Worten: „Gott verdamme euch! ich habe mehr Scharfsinn von euch erwartet, ihr seid aber nur grobe Ketzer.“ Von da wandten sich die Legaten nach Caraman, wo sie, während acht Tagen, mit Balduin und Theoderich, dem ehemaligen Chorherrn von Nevers, vergebens stritten; das Volk brachten sie zwar zur Erklärung es wolle dem Irrthum entsagen; allein unter diesem Irrthum verstand es wohl etwas anderes als die Lehre der Katharer, denn es weigerte sich diese zu vertreiben [2]. Zu Béziers predigte und disputirte man 14 Tage lang mit so wenig Erfolg, und wie es scheint mit solcher Erbitterung, dass Peter von Castelnau sich genöthigt sah, sich von seinen Gefährten zu trennen, aus Furcht das über ihn aufgebrachte Volk möchte ihn tödten [3].

Der Bischof von Osma und Dominicus hatten sich ihrerseits, von Caraman weg, nach Carcassonne begeben, wo sie gleichfalls ein acht Tage dauerndes Religionsgespräch hielten. Noch länger dauerte und noch wichtiger war ihre Conferenz zu Montréal mit Arnold Hot, Diaconus, Guillabert von Castres, Filius major des Bischofs von Toulouse, Benedikt von Termes, später Bischof der Grafschaft Rasez, und Pons Jordan. Die von Arnold Hot aufgestellten Sätze gehörten diesmal nicht zu den dualistischen Grund-

---

[1] Guil. de Pod. Laur., S. 672.

[2] Petr. Vall. Cern., S. 558.

[3] Ebendaselbst.

hren der Sekte, sondern waren nur gegen die römische Kirche richtet; diese Kirche, behauptete er, sei die wahre nicht, denn habe sich mit dem Blute der Märtyrer getränkt; ihre Regierung i weder heilig noch gerecht; die Messe sei weder durch Chri- noch durch die Apostel eingesetzt worden. Zu Richtern wa- Laien, zwei Ritter und zwei Bürger gewählt worden: ein neuer weis, wie sehr auf der einen Seite die Achtung vor der Geist- hkeit verschwunden, und wie sehr auf der andern diese letztere ch ohnmächtig war, da sie sich genöthigt sah in so wichtigen bensfragen sich dem Urtheil von Laien zu unterwerfen [1]). Die ichter indessen sprachen kein entscheidendes Urtheil aus; sie ge- irten zu den Glaubigen der Sekte [2]).

Während dieser Verhandlung waren auch Peter von Castelnau d der Abt Arnold, mit den Mönchen seines Ordens, in Montréal getroffen. Nach beendigter Conferenz trennten sich sämmtliche issionare in kleine Gesellschaften von je zwei oder drei, welche rfuss und bettelnd abermals das Land durchzogen [3]).

Auf dieser Reise kam der Bischof von Osma nach Pamiers, o ihm der Graf Raymund-Roger von Foix gestattete in seinem chlosse ein öffentliches Gespräch zu halten (1207). Raymund- oger war, wie bereits bemerkt, einer der Haupt-Beschützer der egner der Kirche; die eine seiner Schwestern hing den Walden- rn an, die andre, Esclarmunde, gehörte zu den Vollkommnen nter den Katharern. Das Gespräch fand in Beisein der gräflichen amilie statt; als Esclarmunde gleichfalls das Wort ergreifen wollte, iess einer der Mönche sie mit den Worten zurück: „Geht, edle ame, spinnt euren Rocken; von solchen Dingen versteht ihr chts.“ Der gewählte Schiedsrichter war Meister Arnold von Cam- agnan, ein Weltpriester; nichtsdestoweniger sprach er sich gegen

[1]) Guil. de Pod. Laur., S. 673; er ruft aus: „Proh dolor! quod inter ristianos ad istam vilitatem status Ecclesiae fideique catholicae devenisset, ut tantis opprobriis esset laicorum judicio discernendum.“

[2]) Petr. Vall. Cern., S. 559; — Guil. de Pod. Laur., S. 672; — ignier, Recueil de l'histoire de l'Eglise; Leyden, 1601, in fol., S. 410, eilt einiges mit über dieses Gespräch nach einem MS. in catalonischer Sprache; ense Perrin, o. c., S. 8. 8 u. f., nach einem MS., das er aus Montréal lbst erhalten hatte.

[3]) Petr. Vall. Cern., S. 561; — Chronologia Roberti Altissiod., dem Recueil des historiens de France, B. XVIII, S. 274.

die Katholischen aus [1]). Mehrere Häretiker, wahrscheinlich Waldenser, wurden jedoch bewogen zur Kirche zurückzukehren; unter andern Durandus von Osca, welcher bald darauf die Brüderschaft der katholischen Armen stiftete; dieses Institut, welches zum Zweck hatte durch eine gewisse äussere Aehnlichkeit mit dem der Waldenser, diese und überhaupt die Ketzer in den Schoos der Kirche zurückzubringen, wurde zwar von dem Papste bestätigt, allein von den Bischöfen selber in seiner Wirksamkeit vielfach gehindert, und hatte daher nur geringen Erfolg.

Die Conferenz zu Pamiers überzeugte auch den Bischof von Osma von der Nutzlosigkeit solcher Mittel; er betete Gottes Hand möge schwer auf den Ketzern lasten, denn nur durch Strafe heimgesucht, würden sie die Augen öffnen [2]); dann kehrte er nach Spanien zurück, wo er bald darauf starb. Auch der Bruder Raoul lebte nur noch kurze Zeit; der Abt Arnold ward anderswohin berufen. Die im Lande herumreisenden Cisterciensermönche erkannten daher als ihr Haupt den Abt Guido von Vaux-Cernai an, später Bischof von Carcassonne, einer der heftigsten Gegner der Albigenser [3]). Auch dieser glaubte durch öffentliche Disputationen sein Ziel zu erreichen; zu Carcassonne hatte er mehrere Conferenzen mit dem katharischen Bischof Bernhard von Simorre und dem gelehrten Theoderich, allein durchaus ohne Erfolg [4]). Die Predigten, die die Mönche in Dörfern und Schlössern hielten, blieben eben so fruchtlos; das Volk hörte ihnen zu, allein bekehrte sich nicht. Ihre Bemühungen hatten die katharischen Lehrer zu verdoppelter Thätigkeit angeregt; um die Gefahr abzuwenden, begnügten sie sich nicht in den öffentlichen Verhandlungen die Lehren ihrer Gegner zu bekämpfen, sondern zogen, mit mehr Eifer noch als bisher, im Lande umher, um ihre Glaubigen zur Ausdauer zu ermuthigen. Ausser den schon obengenannten, erscheinen neue Namen solcher Prediger in den Jahren, wo die Kirche sich zum Kampfe gegen die Sekte rüstete: der Diaconus Wilhelm Clergue predigte auf dem öffentlichen Platze der Feste Dun, unweit Mirepoix; Peter von Corona und Pons von Beaufort predigten zu Tarascon; Isarn von Castres zu Laurac; Raymund Bernhard von S.

---

1) Petr. Vall. Cern., S. 561; — Guil. de Pod. Laur., S. 672.
2) Vita S. Dominici, in Act. Sanctt., l. c., S. 549.
3) Petr. Vall. Cern., S. 561; — Hist. gén. du Lang., B. III, S. 148.
4) Petr. Vall. Cern., S. 562.

Martin zu Gaien. Um über die zu ergreifenden Massregeln zu berathen, hielten sie im Jahre 1206 zu Mirepoix eine grosse Zusammenkunft, welcher mehrere hundert Vollkommne und unzählige Glaubige beiwohnten. Da die Häupter der Sekte wohl voraussehn mussten, dass die Kirche, von der Nutzlosigkeit des Predigens und Disputirens überzeugt, zu nachdrücklichern Mitteln greifen würde, um die ihr immer verhasster werdende Häresie auszurotten, so beschlossen sie für die Zeiten der Noth sich ein sicheres Asyl zu bereiten. Die beiden Vollkommnen Raymund von Mirepoix und Raymund Blasquo wurden beauftragt, den Ritter Raymund von Perelle, einen ihrer vorzüglichsten Beschützer, deshalb anzugehn; auf ihre Vorstellungen hin, baute er die früher zerstörten Befestigungswerke des auf hohen Felsen gelegenen Schlosses Montségur wieder auf, und bot es der Sekte als Zufluchtsort an. Der Graf von Foix, zu dessen Gebiete die Feste gehörte, gab dazu seine Einwilligung. Im Jahr 1208 und in den folgenden Jahren predigten daselbst Guillabert von Castres und Johann Cambiaire.

Diese häufigen Predigten der Katharer befestigten immer mehr das Volk und den Adel in dem Widerstand gegen Rom und der Anhänglichkeit an die Sekte. Den Missionaren, welche die Barone des Landes zur Bekehrung aufforderten, antworteten diese, sie könnten sich nicht von den Ketzern trennen; sie seien mit ihnen aufgewachsen, an Viele seien sie durch Familienbande geknüpft, übrigens geben sie das Beispiel eines frommen, ehrbaren Lebens; es sei also kein Grund vorhanden, sich von ihnen loszusagen [1]). Das Volk seinerseits verspottete sie; es hielt nicht mehr von ihren Predigten als von einem faulen Apfel, sagt Wilhelm von Tudela [2]); den Bischof von Osma hatte es mit Koth beworfen, und ihm Strohbüschel auf den Rücken geheftet [3]).

Völlig entmuthigt kehrten daher die aus dem nördlichen Frankreich gekommenen Cisterciensermönche in ihre Klöster zurück [4]). Zu ihrem Entsetzen hatten sie im Süden eine ungestörte Freiheit des Geistes, eine Unabhängigkeit der religiösen Ansichten gefunden, an welche die Agenten Roms noch wenig gewohnt waren;

---

[1]) Guil. de Pod. Laur., S. 672.

[2]) Histoire de la croisade, etc., S. 6, V. 51 u. f.; S. 8, V. 78.

[3]) Vita S. Dominici, in Act. Sanctt., l. c., S. 570.

[4]) Petr. Vall. Cern., S. 562; — Caesarius Heisterb., o. c., S. 380.

nicht nur bei den Landesherren, sondern selbst bei hohen Geistlichen hatten sie für ketzerische Meinungen eine Toleranz angetroffen, die freilich bei Manchem aus Gleichgültigkeit hervorgehn mochte, bei Vielen aber auch, als Folge weitergeschrittener Bildung, wirkliche Anerkennung des Rechtes war, das jeder Mensch besitzt, in seinem Glauben frei zu sein [1]. Sie hatten sich genöthigt gesehn, mit Ketzern zu disputiren und selbst Laien als Richter anzunehmen; überhaupt hatten sie bei dem Volke den Anklang nicht gefunden, den sie ohne Zweifel erwartet hatten. Die mit den ausserordentlichsten Vollmachten versehnen, mit dem Bannstrahl gegen die Widerspenstigen bewaffneten Legaten hatten auf leichte Siege gezählt; sie waren jedoch auf einen Widerstand gestossen, der sie zum Weichen zwang, so dass ihre Hoffnungen vereitelt und sie selbst ihres Amtes immer müder geworden waren. Dominicus und Peter von Castelnau liessen allein den Muth nicht sinken; Dominicus nahm seinen Aufenthalt in der Feste Fanjaux, mitten unter den zahlreichen Katharern, welche sie bewohnten; er gesellte sich mehrere ergebene Gefährten bei, durchzog die umliegende Gegend, arbeitete mit unermüdlichem Eifer, und hätte sich, in seiner schwärmerischen Aufregung, glücklich geschätzt, als Märtyrer unter den Streichen der Ketzer zu fallen [2]. Es gelang ihm auch Einzelne in die Kirche zurückzuführen, welchen er schwere Büssungen auferlegte [3]. Um die ärmern Edelleute, die bisher ihre Töchter in den katharischen Schwesterhäusern unentgeldlich erziehen liessen, hievon abzubringen, gründete er einen Frauenverein, der bald darauf mit einer Regel und mit Gütern versehn wurde, und im Jahre 1211 zu Prouille, unweit Fanjaux, sich niederliess [4].

Unterdessen war Peter von Castelnau bemüht gewesen zwischen dem Grafen von Toulouse und mehrern Baronen der Provence, mit denen er im Kriege begriffen war, Frieden zu stiften, um ihre vereinten Kräfte gegen die Ketzer zu richten. Raymund's Gegner erklärten sich bereit diese letztern zu bekämpfen, unter der Bedingung, dass er selbst ihre Vorschläge eingehe; als er sich je-

---

[1] S. weiter unten die Erklärung des Grafen von Foix.

[2] Vita S. Dominici, in Act. Sanctt., l. c., S. 401 u. f.

[3] Ein Beispiel eines solchen Pönitenzurtheils, bei Martène et Durand, Thes. novus anecdot., B. I, S. 802; Vgl. Hist. gén. du Lang., B. III, S. 148.

[4] Acta Sanctt., l. c.; — Hist. gén. du Lang., B. III, S. 148 u. f.

doch weigerte, einen Frieden zu unterzeichnen, welcher, unter dem Vorwande der Ketzervertreibung, zur ersten Folge gehabt hätte, sein Land dem Heere seiner bisherigen Feinde zu öffnen, liess sich der Legat von seinem Eifer verleiten über den Grafen, aus verschiednen sowohl religiösen als politischen Gründen, den Bann und über sein Gebiet das Interdikt auszusprechen [1]). Dieses Urtheil wurde alsobald von Innocenz III. bestätigt; in den heftigsten Ausdrücken schrieb er an Raymund, den er einen gottlosen, grausamen Tyrannen, einen Feind Christi und seiner Kirche schalt, um ihn wegen des Schutzes, den er den Ketzern gewährte, mit der fürchterlichsten Rache des Himmels zu bedrohen; beeilt er sich nicht seine Frevel zu büssen, so sollen alle Fürsten, die das Land um ihn her besitzen, aufgerufen werden, in sein Gebiet einzufallen und sich dessen zu bemächtigen, damit es nicht mehr, unter seiner Domination, von der Ketzerei angesteckt und verwüstet werde [2]). Zugleich hatte Peter von Castelnau durch seine Ränke [3]) die Barone der Provence gegen den Grafen von Toulouse aufgeregt; so dass dieser zuletzt, eingeschüchtert durch die Heftigkeit des Papstes und seines Legaten, und um sein Land vor dem Einfall der Feinde zu bewahren, das geforderte Versprechen der Ketzervertilgung leistete, worauf er seine Absolution wieder erhielt. Allein bald erregte er den Zorn der Häupter der Kirche von Neuem; denn er ging weder rasch noch nachdrücklich in der Ausrottung der Ketzer, das heisst seiner meisten und besten Unterthanen, zu Werke. Der geringe Erfolg seiner Legaten und Missionaren, um die Ketzer zu bekehren und in dem Lande das päpstliche Ansehn wieder aufzurichten, erschien in den Augen Innocenz des Dritten als eine tiefe, bittere Kränkung; er, der stolzeste der Päpste, der bereits mächtige Könige unter seinen Willen gebeugt hatte, wie hätte er sich entschliessen können, den Widerstand des kleinen Volkes der Albigenser ruhig zu ertragen, und ihr Haupt, den Grafen von Toulouse, gewähren zu lassen? Er beschloss daher die gewaltigsten Mittel nun anzuwenden, um das schon seit seiner Thronbesteigung gefasste, und bisher so vergebens verfolgte Ziel zu erreichen. In dieser Absicht legte er die geistigen Waffen vollends bei Seite, um sich nur noch auf den weltlichen Arm zu

[1]) Petr. Vall. Cern., S. 559.
[2]) 29. Mai 1207; Lib. X, ep. 69; ed. Baluz., B. II, S. 38.
[3]) „... mediante industria viri Dei ...“ Petr. Vall. Cern., S. 559.

stützen; er rief „das auserwählte Volk, das Volk des Eigenthums, die Fürsten und Barone Frankreichs“ zu Hülfe der Kirche, zur Rache der ihr angethanen Beleidigungen auf [1]). Er sandte dringende Schreiben an Philipp August und an die vornehmsten seiner Vasallen [2]): allein auch diesmal noch schenkten weder der König noch seine Barone diesen Aufforderungen Gehör; wenigstens blieben sie noch ohne Erfolg [3]). Dagegen entbrannte immer heftiger der Hass des Legaten Peter von Castelnau gegen den Grafen von Toulouse; er klagte ihn des Meineids an, warf ihm sein Zaudern im Verfolgen der Ketzer als Tyrannei gegen die Kirche vor, und sprach abermals den Bann über ihn aus [4]). Vergebens erklärte sich der gedrängte Graf in einer Zusammenkunft, die er zu S. Gilles mit Peter von Castelnau und dem Abte Arnold hatte, zu jeder Genugthuung bereit: die Legaten zogen sich zurück, ohne sich mit ihm verständigt zu haben [5]). Da wurde, in den ersten Tagen des Jahres 1208, Peter von Castelnau, im Augenblick, als er sich anschickte über den Rhone zu schiffen, von zwei unbekannten Kriegsleuten getödtet [6]).

Dieser Mord seines Legaten steigerte auf's Höchste die Erbitterung des Papstes; die Majestät des sichtbaren Oberhaupts der Kirche war in der Person seines Repräsentanten beleidigt; die ganze Christenheit rief er daher zu schwerer Rache dieser Frevelthat auf. In der ersten Aufwallung seines Zornes klagte er den Grafen von Toulouse als den Anstifter des Mordes an; in der That war auch aller Schein gegen ihn; einige Jahre später jedoch, als Innocenz die Wahrheit besser erkannt hatte, bezeugte er selbst, dass der Graf nie von einem Antheil an der That hatte überführt werden können, dass er nur deshalb im Verdachte war [7]). Kaum

---

1) Der Legat Arnold an Gervasius, Abt von Prémontré; Gervasii Praemonstr. Epistolae, bei Hugo, Sacrae antiquitatis monumenta. Estival, 1725, in fol.; B. I, S. 42.

2) 17. Novbr. 1207; Lib. X, ep. 149; ed. Baluz., B. II, S. 86.

3) Hist. gén. du Lang., B. III, S. 153; — Capefigue, Histoire de Philippe-Auguste; 2te Ausg., B. III, S. 40 u. f.

4) Petr. Vall. Cern., S. 559.

5) Innoc. Epist. Lib. XI, ep. 26; ed. Baluz., B. II, S. 147.

6) Ebendas., S. 148; — Histoire de la croisade etc., S. 8, V. 83 u. f.

7) S. Lib. XV, ep. 102; ed. Baluz., B. II, S. 637; — Hist. gén. du Lang., B. III, S. 154.

hatte er indessen den Mord erfahren, so schleuderte er seinen Bannstrahl gegen die Mörder und gegen Raymund [1], und befahl den Bischöfen des Südens das Kreuz zu predigen gegen diesen unversöhnlichen Feind der Kirche und gegen seine ketzerischen Unterthanen, die schlimmer seien als die Sarazenen. Er fügte bei: da nach den canonischen Aussprüchen der heiligen Väter dem der Gott die Treue bricht auch keine Treue zu halten sei, so sollen alle die, welche dem Grafen durch irgend einen Eid verpflichtet sind, davon entbunden sein, und jedem Katholischen solle es gestattet sein nicht nur ihn zu verfolgen, sondern sein Land in Besitz zu nehmen; wolle er selbst Genugthuung versprechen, so müsse er zuvor seine Reue beweisen, indem er ohne Verzug die Ketzer aus seinem Lande verjage [2]. Auch den König und die Fürsten Frankreichs beschwor er wieder zu diesem „heiligen Geschäfte" die Waffen zu ergreifen; der König solle „mit dem ganzen Gewichte seines königlichen Druckes auf dem Grafen lasten," ihn aus seinen Städten und Burgen vertreiben, sein Gebiet ihm entreissen, und an die Stelle der verjagten und vertilgten Ketzer katholische Bewohner verpflanzen [3]. Den getödteten Legaten Peter von Castelnau ersetzte Innocenz durch den ihm ergebenen Bischof von Conserans; den Abt Arnold Amalrich entflammte er zu neuem Eifer, und verhiess ihm seinen päpstlichen Schutz und Beistand in Allem, was er gegen die Ketzer unternehmen würde [4]. Arnold und die Mönche seines Ordens machten sich auf, um in ganz Frankreich das Kreuz gegen die Ketzer des Südens zu predigen; auch in Italien, in Deutschland, bis in Slavonien wurde der „heilige Krieg" verkündigt. In Frankreich vereinigten sämmtliche Bischöfe ihre Bemühungen mit denen der Mönche von Citaux; von allen Kanzeln herab wurde das katholische Volk zum Kampf für die Sache Gottes aufgefordert; die Priester stellten ihm vor, dass Jedermann, sei er auch noch so verworfen, ja habe er die ewige Verdammniss verdient, genügende Busse thue, indem er die Ketzer bekämpfe [5]. Um desto mehr Theilnehmer für diesen Krieg zu gewinnen, hatte der Papst die nemlichen Indulgenzen verheissen

[1] Lib. XI, ep. 26; ebendas., S. 149.
[2] 10. März 1208; Lib. XI, ep. 26 u. 27; ebendas., S. 147 u. f.
[3] Lib. XI, ep. 28 u. 29; l. c., S. 149 u. f.; auch die Briefe 30—33.
[4] L. c., ep. 32, S. 151.
[5] Histoire de la croisade etc., S. 304, Vers 4337 u. f.

wie für die Kreuzzüge gegen die Sarazenen; die Geistlichkeit erlaubte sogar das Gelübde einer Kriegsfahrt nach dem heiligen Lande gegen das des Kreuzzugs gegen die Ketzer zu vertauschen [1]). Wie Viele mussten es daher nicht bequemer finden, im Lande selbst, ohne sich den Gefahren des Zugs nach Asien auszusetzen, die Vergebung ihrer Sünden zu verdienen! Dazu rechne man die Abneigung, die Eifersucht des ernstern, rauhern, ärmern Nordens gegen das heitere, reiche, feiner gebildete Volk des Südens; die Begierde in den blühenden provençalischen Städten und Gefilden reiche Beute zu machen; den Vortheil den man den Rittern gestattete sich jedesmal nur für einen Feldzug von 40 Tagen zu verpflichten, für welche Zeit die Meisten schon durch ihren Vasallendienst verpflichtet waren; die aufmunternden Worte der Geistlichen: „die Arbeit ist gering, und der Lohn gross; die Reise ist kurz und die Zeit der Abwesenheit von nicht langer Dauer“ [2]): und man begreift, dass in den Gegenden, wo die Kirche noch ihr Ansehn behauptete, sich zahlreiche Schaaren sammeln mussten, um durch Vertilgung der Ketzer und Verwüstung ihres Landes ewiges Heil und irdischen Vortheil zu erwerben. Innocenz benutzte alle diese weltlichen Leidenschaften und Begierden, die er durch seine Schreiben und die Stimme seiner Legaten aufgeregt hatte, um seinen beleidigten Stolz zu befriedigen und seinem ehrgeizigen Grundsatze der äussern Einheit der Kirche, einen gewaltsamen Sieg zu verschaffen; diesen Sieg hat er zwar nicht erlangt, denn der Kreuzzug vertilgte die Ketzer nicht; allein er erlangte die Vernichtung der Unabhängigkeit, und auf lange Zeiten hinaus die Zerstörung der Wohlfahrt und der blühenden Civilisation der südfranzösischen Provinzen [3]).

---

[1]) Gervasius Praemonstrat., Epistolae; ep. 75, l. c., S. 69; — Sismondi, Histoire des Français, B. VI, S. 278: „On mit les indulgences en quelque sorte au rabais.“

[2]) Gervasius Praemonstrat., ep. 43, l. c., S. 43. — Vgl. auch Hurter, Geschichte Innocenz III, 3te Ausg., B. II, S. 321.

[3]) Wir glauben nicht, dass in eine Geschichte der Katharer eine ausführliche Erzählung des Albigenserkriegs aufgenommen zu werden braucht. Die Berichte über Belagerungen, Schlachten u. s. w. stehn in keinem direkten Verhältniss zu der Geschichte der Sekte als solcher. Für letztere Geschichte ist, unsrer Ansicht nach, nur das nöthig, was zum Verständniss des allgemeinen Gangs der Begebenheiten und hauptsächlich zur genauen Charakteristik der Tendenz und des Geistes des Kreuzzugs gehört. Obgleich wir auch über dieses im Stande

Im Sommer 1209 fiel das Kreuzheer in den Süden ein; vergebens unterwarf sich der Graf von Toulouse den tiefsten Demüthigungen; vergebens verpflichtete er sich mehrmals zur Vertreibung der Ketzer aus seinen Gebieten; vergebens bat er, es möge ihm gestattet werden, sich von der Anklage zu reinigen, als habe er an dem Morde Peter's von Castelnau Theil genommen: die Kirche blieb unerbittlich; sein Land musste verwüstet und ihm entrissen werden. Anfangs war die Ausrottung der Ketzerei nicht nur der Vorwand, in der That auch die Ursache des Kriegs; bald jedoch blieb sie nur noch der Vorwand desselben. Politische und nationale Interessen vermischten sich mit den kirchlichen, und drängten diese immer mehr in den Hintergrund zurück. Die Glaubigen der Katharersekte hämpften nicht nur für ihren Glauben, sie kämpften auch für die Freiheit ihres Vaterlands, und in dieser gemeinsamen Noth verbanden sich mit ihnen sowohl Waldenser als Katholische gegen „das fremde Volk“ des Nordens [1]. Die geistlichen Häupter des Kreuzzugs bemühten sich zwar immer ihre Heere zu bereden, es handle sich um die Vertheidigung der Ehre Gottes gegen seine Feinde; allein indem sie fortwährend alle Versöhnungsanerbieten Raymund's verwarfen oder durch ihre Ränke vereitelten, erregten sie bei manchem mächtigen Barone, der ihrem Rufe gefolgt, Zweifel an der Gerechtigkeit ihrer Sache [2], und bewiesen zur Genüge, dass sie, um ihre grossen Rüstungen nicht umsonst unternommen zu haben, die Eroberung des Landes sich zum Ziele gesetzt [3].

Nach den ersten, von dem Kreuzheere verübten Gewaltthätigkeiten zogen sich meist die Vollkommnen der Sekte in sichere Orte zurück; die einen richteten sich in den Wäldern und den Gebirgen in Felsenhöhlen ein [4], wohin ihre Glaubigen auf verborgenen Wegen gelangten, um ihre Predigten zu hören; andre wohnten in den festen Burgen, besonders in dem Schlosse Montségur, wo der Ritter

---

sein dürften, einige neue, interessante Thatsachen mitzutheilen, so werden wir es doch in gegenwärtigem Aufsatze, der übrigens nicht mehr als ein Fragment sein soll, übergehn und uns zunächst nur auf das beschränken, was ganz unmittelbar die Schicksale der Sekte angeht.

1) „La gent estranha;“ Histoire de la croisade etc., öfter.

2) Ebendas., S. 56, V. 793 u. f.

3) Vgl. Hurter, o. c., B. II, S. 328.

4) „Cluzella.“

Raymund von Perelle Alles aufwand, um sie zu beschützen [1]; hier lebte, so lange die Gefahr dauerte, der katharische Bischof von Toulouse. Viele blieben indessen auch in den Städten zurück, wo sie von der katholischen Bevölkerung selbst, die von den Kreuzfahrern mit ähnlicher Gefahr bedroht war, in Schutz genommen wurden. Wenn auch der Krieg gegen sämmtliche Bewohner des Landes, ohne Unterschied des Glaubens, wüthete, so wurde doch immer gegen die Katharer mit noch besonderer Härte verfahren. In der ersten Wuth gebot der Anführer des Kreuzzugs, ein Geistlicher, der Legat Abt Arnold von Cîtaux, keine Scheidung zu machen zwischen Ketzern und Katholiken; bei der Erstürmung von Béziers (Juli 1209) rief er den zögernden Kriegsleuten zu: „Tödtet Alle, der Herr wird die Seinen schon kennen“ [2]; so dass, wie die Legaten selbst triumphirend dem Papste berichteten, 20,000 Menschen getödtet wurden, und die Stadt „durch ein wunderbar gegen sie wüthendes Strafgericht“ in Flammen aufging [3]. Später glaubte man sich einige Mühe geben zu müssen, Ketzer und Katholische zu unterscheiden; billig sollte man erwarten, die geistlichen Führer des Kreuzheers hätten ein aus Geistlichen bestehendes Gericht ein-

---

1) „.. Defendebat eos pro posse suo.“

2) Caesarius Heisterb., o. c., S. 382. — Um Arnold's Ehre einigermassen zu retten, hat man diese Worte für unächt erklären wollen. Allein für die Glaubwürdigkeit der Tradition zeugt 1) dass sie nicht von einem Gegner der Kirche, sondern von einem heftigen Gegner der Ketzer aufbewahrt worden ist; 2) dass Caesarius von Heisterbach, selbst ein Cistercienser, die Sache ohne Zögern von dem Abte seines Ordens aussagt; 3) dass er, obgleich vom Schauplatz der Begebenheiten weit entfernt, dennoch im Stande war gut unterrichtet zu sein; er erfuhr diese und mehrere andre Thatsachen des Albigenserkriegs von Mönchen seines Ordens, die mit dem Abt Arnold dem Kreuzzuge beigewohnt hatten. Endlich wenn man bedenkt, dass 20,000 Menschen zu Béziers gemordet wurden, so kann man mit Hrn. Petit-Radel, einem der Verfasser der Histoire littéraire de la France (B. XVII, S. 249) sagen: „On peut croire qu'il n'avait pas été pris de grandes précautions pour sauver les catholiques mêmes.“ Hurter selbst sagt blos (B. II, S. 331): „Zur Ehre der Menschheit möchte man lieber der Ablehnung als der Behauptung Glauben beimessen, dass“ u. s. w.

3) Die Zahl der Getödteten wird verschieden angegeben; nach Guill. de Nangis (Chronicon, in dem Recueil des historiens de France, B. XX, S. 753) waren es 17,000; nach Albericus (Chronicon, ed. Leibnitz, 1698, in 4°; Th. II, S. 450) 60,000. Wir halten uns an die von den Legaten selbst angegebne Zahl, in ihrem Brief an Innocenz. Lib. XII, ep. 108; ed. Baluz., B. II, S. 374.

esetzt, um die Gefangenen zu verhören; dies hätte aber Weitchweifigkeiten und Zeitverlust nach sich gezogen; man ersann daer ein schneller zum Ziele führendes Mittel: da man wusste, dass ie Ketzer, in Folge ihrer Ansicht über die Seelenwanderung, es ir Sünde hielten, andere als kriechende Thiere zu tödten, hielt an den gefangenen Verdächtigen ein Stück Geflügel vor, mit dem efehl es zu tödten; die Weigerung dies zu thun, war ein hinreiiender Grund als Ketzer angesehn und bestraft zu werden. Diese mmarische Prozedur konnte auch der rohste Kriegsmann begreia und ausüben [1].

Unzählige Katharer wurden, nach der Erstürmung der verhiednen festen Städte und Schlösser, getödtet; zu Carcassonne August 1209) wurden 400 verbrannt, 50 gehängt [2]; in dem chlosse Bram (1210) liess Simon von Montfort über 100 Gefanene grässlich verstümmeln [3], und zu Minerve (Juli 1210) 140 ollkommne verbrennen [4], zu Lavaur (1211) [5] und zu Casser 1211) [6] gleichfalls eine grosse Zahl; auf Befehl des Bischofs von aintes wurden (1219) sämmtliche Einwohner von Marmande, ohne nterschied des Alters noch des Geschlechts, als Ketzer niedergeetzelt [7]. Diese Gräuelscenen geschahen von Seiten der Kreuzhrer „mit unendlicher Freude" [8], während die Ketzer, sich genseitig zur Standhaftigkeit ermunternd, die Scheiterhaufen mit ner Begeisterung bestiegen, welche die katholischen Zuschauer srufen machte, sie seien Märtyrer des Teufels [9]. Die Güter der etödteten wurden bald von den Bischöfen, bald von Simon von ontfort in Beschlag genommen; Innocenz befahl den Geistlichen esem letztern alle den Ketzern gehörigen Güter zu überlassen,

---

1) Stephanus de Borbone, de VII. donis Spiritus Sancti, bei D'Arentré, Collectio judiciorum de novis erroribus, B. I, S. 90.

2) Caesarius Heisterb., o. c., S. 383.

3) Petr. Vall. Cern., S. 576.

4) Ebendas., S. 584.

5) Nach der Histoire de la croisade, S. 116, V. 1620, waren es 400.

6) Nach Petr. Vall. Cern., S. 600, waren es, nach der Histoire de la isade, S. 134, 94.

7) Histoire de la croisade, S. 624 u. f.

8) „Cum ingenti gaudio." Petr. Vall. Cern., S. 599 u. 600.

9) Chronicon Roberti Altissiod., in dem Recueil des hist. de France, XVIII, S. 278 u. 279.

damit er sie zu öffentlichen Zwecken verwende [1]; einiges schenkte Simon Klöstern [2]; das Uebrige musste ihm ohne Zweifel zum Unterhalt seiner Heere dienen.

Es ist bekannt dass ungeachtet aller dieser Gewaltthätigkeiten, ungeachtet der jährlichen Ankunft frischer Truppen, welche durch die stets erneuerten Kreuzpredigten nach dem Süden geführt wurden, ungeachtet der Heftigkeit der Bischöfe, der Ränke der Legaten und der Aussprüche des Papstes, ungeachtet der Beschlüsse des Lateranconcils, welches den Grafen Raymund seines Landes verlustig erklärte und es dem Eroberer, dem Helden der Kirche, der nicht lesen konnte, Simon von Montfort schenkte, ungeachtet der zuletzt von dem König von Frankreich selbst dem Kreuzzug verliehnen Hülfe, der Graf von Toulouse und sein Sohn dennoch wieder die Oberhand erhielten, und dass letzterer, durch die im Jahr 1229 dem König Ludwig IX. und der Kirche gemachten Concessionen, wieder in dem Besitze seines Landes anerkannt und mit der geistlichen Macht ausgesöhnt wurde. Weniger aber ist bekannt, dass weder die von den Kriegsleuten verübten Gräuel, noch die von den kirchlichen Häuptern getroffenen Massregeln und ausgesprochenen Excommunicationen im Stande waren, den Muth der Katharersekte zu beugen. Was die gegen sie verübten Gräuel betrifft, so war soeben die Rede davon; über die gefassten Beschlüsse mag Folgendes genügen:

Noch vor Ausbruch der Feindseligkeiten im Jahre 1209 hatte der Graf von Toulouse selbst dem päpstlichen Legaten Milo den Eid geleistet, alle Diejenigen, welche ihm von den Bischöfen als Ketzer angegeben würden, für solche zu halten und sie zu bestrafen; mehrere seiner Vasallen und die Consuln einiger Städte schwuren damals dasselbe [3]. Kurz darauf hielt Milo zu Avignon eine Synode, wo, nach vorgenommener Excommunication des Grafen, den Bischöfen geboten wurde, den orthodoxen Glauben fleissiger zu predigen, den Rittern und Bürgern den Eid abzufordern, die Ketzer auszurotten, zur Aufsuchung dieser letztern und ihrer Beschützer besondre Commissionen einzusetzen, aus einem Geistlichen und mehrern Laien bestehend, die Ueberwiesenen endlich zu

---

[1] 28. Juni 1210; MS. (Archiv der Abtei von Prouille).

[2] Hist. gén. du Lang., B. III, Preuves, Nro. 91, S. 213.

[3] Catel, Hist. des comtes de Tolose. S. 246 u. f.

strafen und ihre Güter zu confisciren [1]). Als im Jahr 1212 Simon n Montfort durch eine zu Pamiers gehaltene Versammlung von ronen und Bischöfen Gesetze für die Regierung des eroberten :bietes niederschreiben liess [2]), wurden auch zahlreiche Bestimmgen über die Ketzer darunter aufgenommen, welche sowohl den ist der Streiter der Kirche auf eine merkwürdige Weise bezeichn, als beweisen, wie tief gewurzelt die Häresie im Lande war. lgendes nemlich wurde festgesetzt: Jedes Haus des eroberten :bietes muss jährlich drei Deniers an den Papst entrichten, zum rigen Andenken, dass durch seinen Beistand das Land den Ketzern trissen und dem Grafen von Montfort gegeben worden sei; die nwohner müssen regelmässig Messe und Predigt anhören, bei rafe von 6 Deniers, wovon die Hälfte dem Pfarrer und der Kirche, id die andre dem Ortsherrn zukommt; in den Dörfern, wo bisr keine Kirche war, soll ein früher von Ketzern bewohntes Haus ir Kirche, ein andres zur Wohnung des Geistlichen bestimmt erden; der, welcher einen Ketzer in seinem Gebiete oder seiner 'ohnung duldet, soll seiner Besitzungen beraubt werden; kein lbst mit der Kirche wieder ausgesöhnter Ketzer kann ein öffent:hes Amt versehn, noch darf ihm verstattet sein, den Ort zu beohnen, wo er sich vor seiner Aussöhnung aufgehalten; wer es rsäumt Ketzer, von denen er Kenntniss hat, anzuhalten oder angeben, soll an Leib und Gut bestraft werden; keine adelige 'ittwe, die ein Schloss besitzt, darf sich in den nächsten zehn ihren mit einem Ritter des Landes wieder verehlichen ohne des rafen Erlaubniss; mit einem Ritter aus dem Norden ist es ihr doch unbedingt gestattet. Wie man sieht, war es in diesen Ordmgen nicht nur auf Ausrottung der Ketzerei, sondern auch auf rstörung der Nationalität abgesehn; für Simon und seine Krier war Südländer und Ketzer gleichbedeutend; man war Ketzer, eil man das Land und dessen Freiheit vertheidigte.

Später, im Jahr 1213, während der Papst selbst zum Frieden neigt schien und die Bischöfe und Barone des Südens sogar auf-

---

[1]) Septbr. 1209; bei Mansi, B. XXII, S. 783 u. f.

[2]) Diese Consuetudines finden sich bei Catel, o. c., S. 267 u. f.; in artène u. Durand, Thes. nov. anecdot., B. I, S. 381 u. f.; — bei Comyré, Etudes hist. et docum. inédits sur l'Albigeois, S. 469 u. f.; — und bei utillet, Historiae belli contra Albigenses initi compendium, ed. Dressel; rlin, 1845, 8°, S. 20 u. f. Letzterer Text ist einer der besten.

forderte, vom Kriege abzustehn, um einen Kreuzzug gegen die Sarazenen zu unternehmen[1]), versprachen Arnold, der seitdem Erzbischof von Narbonne geworden war, und Gervasius, Abt von Prémontré, ein nicht minder eifriger Gegner der Ketzer, die ausserordentlichsten Indulgenzen allen denen, welche sich rüsten würden, um die Häresie vollends auszurotten und dem Drachen das Haupt auf immer zu zertreten; selbst den Kirchenräubern, den Mordbrennern, denen, welche Geistliche misshandelt hatten, wurde völliger Ablass angeboten, unter der Bedingung, dass sie gegen die Ketzer die Waffen ergriffen[2]). Im nördlichen Frankreich predigten Robert von Curçon und Jakob von Vitry mit solcher Heftigkeit das Kreuz, und erregten in solchem Grade den Fanatismus derer, die sich anwerben liessen, dass diese, im Süden angekommen, nicht nur die überwiesenen Ketzer in die Flammen warfen, sondern selbst diejenigen, welche der Ketzerei nur verdächtig waren[3]). Alle bisher gegen alle Arten von Ketzern erlassenen Beschlüsse wurden durch das berühmte Dekret des Lateranconcils zum allgemeinen Gesetze der Kirche erhoben, wodurch den kirchlichen Machthabern neuer Eifer und neue Gewalt mitgetheilt wurden. Zu derselben Zeit wurde ein Vorhaben ausgeführt, das für das Papstthum die wichtigsten Folgen haben musste, indem dieses gleichsam eine beständige Miliz dadurch erhielt, um die Gesetze gegen die Ketzer allenthalben und mit der unerbittlichsten Strenge auszuüben. Dominicus, der ehmalige Subprior des Bischofs von Osma, der in seiner leidenschaftlichen Begeisterung für die Kirche an den wichtigsten Begebenheiten des Kreuzzugs thätigen Antheil genommen hatte, und, wie behauptet wird, selbst einige Schriften gegen die Katharer verfasst haben soll[4]), hatte einige Gefährten um sich gesammelt, mit welchen er zu Toulouse, unter dem Schutze Simon's von Montfort, der sein Verehrer und ergebener Freund war[5]), ein ihm von dem Bischof Foulques geschenktes Hospital bewohnte. Das wech-

---

[1]) 15. Januar 1213; Lib. XV, ep. 215; ed. Baluz., B. II, S. 710.

[2]) Gervasii Praemonstrat., ep. 42 u. 43, l. c., S. 41 u. f.

[3]) Petr. Vall. Cern., S. 635 u. 648; — Innoc. Epist. Lib. XVI, ep. 17; ed. Baluz., B. II, S. 744.

[4]) Vita S. Dom., in Act. Sanctt., Aug., B. I, S. 523.

[5]) „Comitis erga S. Dominicum fervebat dilectio specialis." Gallia christiana, B. XIII, S. 315.

…volle Leben eines Missionars und die Aufregung des Kampfes …rziehend, schlug er mehrere ihm angebotne Bisthümer aus [1], …d beschloss ein Institut zu gründen, das bestimmt sein sollte, …r durch die Predigten und das arme Leben der Ketzerlehrer her…rgebrachten Wirkung durch ähnliche Mittel entgegenzuarbeiten [2]. …r stiftete den Orden der Predigermönche, und schrieb ihm als …chste Regel die Bekämpfung der Ketzerei und die Rettung der …eelen vor; im Jahr 1215 errichtete er sein erstes Kloster zu …oulouse, und noch vor seinem im Jahr 1221 erfolgten Tode …onnte er mehr als 60 Ordenshäuser in den verschiednen Ländern …uropa's zählen. Zu diesem Mönchsorden, aus dem später die …eisten Inquisitoren hervorgingen, gesellte sich im Jahr 1220 im …dlichen Frankreich eine Art geistlichen Ritterordens, der, nach …em Beispiele der geistlichen Ritter in Palästina, mit Hülfe der …affen die Freiheit der Kirche vertheidigen und die Ketzer ver…lgen sollte; Honorius III. gab ihm zwar seine Bestätigung [3], …lein die Geschichte hat von den Grossthaten dieser „Ritter des …laubens“ nichts zu berichten. Er wurde in einer Zeit gegründet, …o der junge Graf von Toulouse beinahe das ganze Gebiet seines …aters durch seine Siege wieder erobert hatte, und die Angele…enheiten Amalrich's von Montfort sich mit jedem Tage verschlim…erten, so dass selbst der Eifer der Glaubensritter nicht im Stande …ar, ihm wieder aufzuhelfen. In eben dieser Zeit, um 1220, glaub…n auch die Katharer wieder freier hervortreten zu können. Sie …elten wieder öffentliche Versammlungen, eröffneten ihre Schulen …ieder, ihre Bischöfe und Diaconen durchzogen wieder das Land [4], …der von einem eignen Gefährten begleitet [5], und wurden überall …n Vornehm und Gering mit der tiefsten Ehrfurcht aufgenommen. …usser den früher genannten Anhängern, die sie unter den Für…en des Landes zählten, gehörten auch Roger-Bernard II, der …222 seinem Vater in der Grafschaft Foix nachfolgte, und seine …emahlin Ermessinde von Castelbon zu ihren eifrigsten Beschützern

1) Gallia christiana, B. VI, S. 329.

2) Vgl. Chronicon abbatis Ursuergensis; Strassb., 1609, in fol., S. 243.

3) Raynaldi Annales, B. XIII, ad ann. 1221, Nro. 41, S. 287.

4) Ebendas., Nro. 44, S. 296.

5) Sie reisten immer zu zwei; neben jedem herumreisenden Lehrer wird …mer auch sein Socius genannt.

und Zuhörern. Im Jahr 1220 wohnte und predigte Guillabert von Castres, Gaucelin's Nachfolger im Bisthum von Toulouse, öffentlich im Schlosse Fanjaux, wo er einem Bruderhause vorstand, und von wo aus er öfter, mit Raymund Agulier, die Brüder zu Mirepoix besuchte. Während der Graf von Montfort das Schloss von Castelnaudary (1222) belagerte, befand sich daselbst Guillabert mit seinem letztgenannten Gefährten, um die Belagerten zu ausdauerndem Muthe anzufeuern; das Jahr darauf hielt er sich wieder öffentlich zu Fanjaux auf. Hier war auch ein Frauenhaus, welchem Esclarmunde, die Mutter des Ritters Bernhard Hugo von Festa, vorstand. Um 1220 errichteten die Häupter der Sekte zu Cordes eine Weberwerkstätte, wo junge Leute, dem Anscheine nach, für das Weberhandwerk, in der Wirklichkeit aber für das Lehramt der Sekte herangebildet wurden; diesem Hause stand der Vollkommne Sicard de Figueras vor; es wurde häufig von Rittern, edlen Frauen und Leuten des Volkes besucht. Zu Montolieu, in der Wohnung des Ritters Bernhard Garsia, predigten die durchziehenden Lehrer der Sekte: Raymund von Simorre, Barthélemy von Nalaurelissa, Wilhelm Bernhard d'Airos, Arnold von Verfeuil; auch hielten zu Montolieu Adelaide aus Aragonien und ihre Tochter Efanta ein Schwesternhaus. Zu Puylaurens predigte Raymund von Carlipac; zu Francarville der Diaconus Girald von Gordo; zu Hautpoul Bernhard von La Pelade. Der ebengenannte Bernhard Wilhelm d'Airos war ein im Lande berühmter Arzt, und wohnte gewöhnlich zu Saissac. Zu Toulouse hielt man es für eine eigne Gnade des Himmels, die Häupter der Sekte beherbergen zu dürfen; manche Familien behielten sie Jahre lang bei sich, und gewährten ihnen Nahrung und Schutz. Seit 1224 wohnte auch Guillabert von Castres wieder in dieser Stadt. Auch die Verbindungen mit den slavischen Katharern wurden um diese Zeit wieder angeknüpft. Ein katharischer Bischof aus Bosnien, vielleicht durch Flüchtlinge auf die Verfolgungen der französischen Brüder aufmerksam gemacht, sandte, um 1223, Barthélemy Cartès von Carcassonne an diese zurück, ohne Zweifel um sie durch die Nachricht zu ermuthigen, sie haben im Osten Glaubensgenossen, die ihnen in der Noth ein Asyl anböten. Cartès nahm seinen Sitz in einem Orte Namens Pojors, wo Vigoros de Bocona, später Filius major des Bischofs von Agen, ihm seine Wirksamkeit überliess, um sich selbst in die Gegend von Toulouse zu begeben. Von Pojos aus sandte Cartès Briefe an die Brüder, um ihnen seine Aufträge

aus Bosnien zu melden [1]). Es ist möglich, dass der bosnische Bischof, sich auf die Erinnerung stützend, dass der Katharismus aus den slavischen Ländern nach dem Westen gekommen, der slavischen Kirche eine gewisse Suprematie über die occidentalischen zuschrieb, und deshalb seinem Abgesandten auch Vollmacht gab, Bischöfe zu weihen und Gemeinden zu ordnen [2]). Dass aber Cartès dies wirklich gethan, und dass überhaupt die Katharer Südfrankreichs um jene Zeit von einem unter den Slaven wohnenden Oberhaupte der ganzen Sekte etwas wussten, oder sich von einem solchen in irgend etwas leiten liessen, davon ist weiter nicht die geringste Spur vorhanden.

Dieses immer stärkere Wiederaufleben der Ketzerei bewog den Legaten Conrad, Bischof von Porto, im Jahre 1223, eine Synode nach Sens zu berufen, die kurz darauf nach Paris verlegt wurde, von deren Verhandlungen aber, im Fall dass solche statt gefunden, nichts bekannt worden ist [3]). Wie es scheint, wurde jedenfalls nichts Wirksames beschlossen, denn der Legat, dem die Schwierigkeit, etwas gegen die Häresie auszurichten, seine Mission verleidet hatte, begehrte und erhielt von dem Papste seine Abberufung [4]). Inzwischen machte Raymund VII. immer bedeutendere Fortschritte gegen Amalrich von Montfort, und erneuerte zugleich zu verschiednen Malen seinen Wunsch, mit der Kirche wieder ausgesöhnt zu werden; im Jahr 1224 verpflichtete er sich sogar, vor einer Versammlung von Prälaten zu Montpellier, die Ketzer zu vertilgen, und das Land im Gehorsam gegen Rom zu erhalten [5]). Allein da die Gewährung seiner Bitten von den päpstlichen Legaten immer noch theils umgangen, theils hinausgeschoben wurde, so geschah auch durch ihn selber nichts Entscheidendes gegen die Ketzer. Nicht nur fuhren sie fort ungehindert zu predigen, sie fingen sogar wieder an sich mit den Priestern in öffentliche Dis-

---

[1]) S. den Brief des Legaten Conrad von Porto an die Bischöfe Frankreichs; unvollständig bei Matthieu Paris, Historia anglic., Paris, 1644, in fol., S. 219; vollständig bei Mansi, B. XXII, S. 1203; am correctesten in Gervas. Praemonstrat., Epist., ep. 129, l. c., S. 116.

[2]) Ebendaselbst.

[3]) Rigordus, de gestis Philippi Aug.; bei Duchesne, Scriptt. rer. franc., B. V, S. 61; — Vgl. Mansi, B. XXII, S. 1201 u. f.

[4]) Raynaldi Annales, B. XIII, S. 303.

[5]) Bei Mansi, B. XXII, S. 1207 u. f.

cussionen einzulassen; so disputirten um 1225 R. Grimoard, P. von Cavalsant und Bernhard de la Motte mit zwei Kaplänen von Castel Sarrasin. Sie zweifelten übrigens so wenig an ihrem fernern Fortbestehn in dem Lande, und waren von den während des Kreuzzugs erlittenen Verfolgungen so wenig erschüttert worden, dass sie, gleich wie wenn die Zeiten ihnen am günstigsten gewesen wären, Massregeln nahmen, um ihr Kirchenwesen besser zu ordnen und zu vervollständigen. Die Freiheit, der sie genossen, ging damals so weit, dass sie es wagen konnten zu diesem Zwecke in dem zur Diöcese Narbonne gehörenden Schlosse Pieussan eine Synode zu halten, welcher die vorzüglichsten Häupter der Sekte und mehr wie hundert Vollkommne beiwohnten. Diese Synode war auf das Begehren der Katharer der Grafschaft Rasez versammelt worden, welche ein eignes Bisthum zu bilden verlangten; bisher waren sie theils der Jurisdiction des Bischofs von Toulouse, theils der des Bischofs von Carcassonne unterworfen gewesen; dieser Zustand hatte zu mancher Verwirrung und zu häufigen Streitigkeiten über die Competenz Anlass gegeben. Es wurde daher beschlossen, den Brüdern des Rasez einen eignen Bischof zu geben, der unter den Vollkommnen des Bisthums von Carcassonne gewählt und von dem Bischofe von Toulouse geweiht werden solle. Die Kirche von Carcassonne schlug Benedikt von Termes vor, und Guillabert von Castres weihte ihn durch Auflegung der Hände; Raymund Agulier wurde als sein Filius major, und Peter Bernardi als sein Filius minor anerkannt.

Die Verfolgung brach erst wieder mit voller Heftigkeit aus, als in den Jahren 1226 und 1227 ein neuer Kreuzzug das Land verheerte. Schon vor seinem Einfall in die südlichen Provinzen liess Ludwig VIII. im April 1226 eine strenge Ordonnanz ergehn, um die Ketzer von Toulouse und deren Beschützer durch Androhung der üblichen Strafen zu schrecken[1]. Mehrere Herren und Städte unterwarfen sich, als sein Heer anrückte; die Meisten jedoch ergriffen die Waffen, um sich gegen diesen „falschen Kreuzzug" zu vertheidigen, und dem Grafen zu helfen, „sein Land mit Ehre wieder zu gewinnen, eher als zu warten bis er es vom Papste zurückerhalte"[2]. Ihre Bemühungen waren jedoch umsonst;

[1]) Ordonnances des rois de France, de la troisième race. B. XII, S. 319.

[2]) S. die Gedichte der Troubadours Guy von Cavaillon (Hist. litt. de la France, B. XVII, S. 545), Tomiers und Palazis (ib., S. 593), Wilh. Anelier (ib., B. XVIII, S. 553 u. f.), Durand von Pernes (ib., S. 665).

as königliche Kreuzheer drang immer tiefer in das Land ein. Unter einem Schutze durchzog Anton von Padua den Süden, und liess iele hinrichten, während er durch seine Predigten nur Wenige ekehrte[1]. Eine Synode zu Narbonne im März 1227 wiederholte chärfer als je die schon so oft über die „Ketzer von Toulouse" nd deren Grafen ausgesprochenen Excommunicationen[2]. Der kaarische Bischof Peter Isarn wurde zu Caunes, in der Diöcese arbonne, verbrannt[3]; ein gleiches Schicksal hatten der in dem chlosse La Becède aufgefundene Diaconus Gerard de la Motte und eine Gefährten[4]. Zwei Jahre darauf machte Raymund VII. mit em Könige von Frankreich Frieden, und die Kirche gestattete ihm ndlich die begehrte Versöhnung. Er musste aber, ausser den poitischen, für die Macht und die Unabhängigkeit seines Gebiets vererblichen Concessionen, geloben, der Kirche unbedingt gehorsam u sein, die Ketzerei aus seinem Lande zu vertilgen, die überwiesenen Ketzer ohne Verzug zu bestrafen, während fünf Jahren edem, der einen Ketzer ausliefern würde, zwei Mark Silbers, und ach den fünf Jahren eine Mark zu bezahlen, seinen Unterthanen en Eid abzufordern, die Ketzer zu bekämpfen, und diesen Eid lle fünf Jahre erneuern zu lassen. Zuletzt musste er sich verflichten, die Freiheiten und Güter der Kirchen und Geistlichen zu eschützen, den ihnen zugefügten Schaden zu ersetzen; diejenigen einer Vasallen, die die Waffen gegen ihn ergriffen hatten, als eine Freunde zu betrachten, und einen Kreuzzug nach Palästina u unternehmen[5]. Aehnliche Bedingungen mussten von der Geistichkeit, den Städten und den Baronen der Grafschaft Toulouse beschworen werden[6]. Die verschiednen Verbündeten Raymund's unerwarfen sich gleichfalls, um den Frieden zu erhalten. Nur der itterliche Graf Roger-Bernhard von Foix wagte es zu widerstehn; uf die Vorstellungen Raymund's entgegnete er, er sei nicht geonnen seinem Glauben zu entsagen und seine Parthei zu verlassen, a es den Anschein haben würde, als thue er es aus Furcht; solle

1) Wadding, Annales Minorum; 2te Ausg., B. II, S. 114.

2) Bei Mansi, B. XXIII, S. 25, can. 17.

3) Hist. gén. du Lang., B. III, S. 363.

4) Ebendas., S. 366.

5) Ebendas., Preuves, Nr. 184, S. 329.

6) Percin, Monumenta conventus Tolosani ordinis fr. Praedicatorum. Tououse, 1693, in fol.; Th. II, S. 73.

seine Rückkehr zur Kirche eine fruchtbare sein, so müsse man durch Gründe seine Ueberzeugung ändern, denn weder Drohungen noch Versprechungen vermöchten ihn davon abzubringen; einem neuen Kreuzzug werde er ruhig entgegensehn, denn er vertraue auf sein Recht. Als jedoch auf Antrieb des päpstlichen Legaten sich ein Heer gegen ihn sammelte, da baten ihn seine eignen von dem langen Kriege erschöpften Unterthanen zum Wohle seines Landes Frieden zu machen. Er that es, verwahrte aber vor dem Legaten Colmieu und dem Cardinal von S. Angelo seine religiöse Freiheit, und gab die für jene Zeiten denkwürdige Erklärung ab, der Papst habe kein Recht, sich in seinen Glauben zu mischen, da jedes Menschen Gewissen frei sein müsse; er unterwerfe sich nicht aus Furcht vor seinen Feinden, sondern um seinem Volke den Frieden zu lassen [1]).

Diese Friedensschlüsse endigten den Krieg gegen die Albigenser. Die Folgen dieses Krieges sind für das Languedoc und überhaupt für Frankreich von der grössten Wichtigkeit geworden; das Ziel jedoch, das er ursprünglich zu erreichen bestimmt war, und das ihm fortwährend zum Vorwande diente, die Zerstörung der Ketzer, dieses Ziel hat er am wenigsten erreicht. Die Katharersekte lebte nach dem Kreuzzuge im Süden fort, ebenso festgewurzelt wie früher. Die durch die Gräuel des Kriegs, durch die Zerstörung des Wohlstandes, der nationalen und geistigen Freiheit, des heitern poëtischen Lebens hervorgebrachte tiefe Erbitterung verlieh der Ketzerei neue Kräfte, indem Ritter und Bürger das Unglück ihres Vaterlands nicht nur den verhassten Nordfranzosen, sondern mehr noch der Treulosigkeit der römischen Geistlichkeit zuschrieben. An die Stelle der Cours d'amour traten die Inquisitionsgerichte; statt fröhlicher Sänger und Erzähler durchzogen dü-

---

[1]) „Le pape ne se doit mesler de ma religion, veu qu'un chacun la doit avoir libre. Mon pere m'a recommandé tousiours ceste liberté, afin qu'estant en ceste posture, quand le ciel crousleroit, je le puisse regarder d'un oeil ferme et asseuré, estimant qu'il ne me pourroit faire du mal ... Ce n'est pas la crainte qui me fait branler augré de vos passions et qui me contraint de traisner ma volonté par terre, pour en faire comme fumier et litiere selon vostre appetit; mais poussé de ceste crainte benigne et généreuse de la misere de mes subjets, ruine de tout mon pays, desir de n'estre censé le mutin, l'escervelé, le boutefeu de la France, me ploye à ceste extremité; aultrement je serois une muraille sans breche et hors d'escalade contre les audaces de mes ennemis." Bei Perrin, Histoire des chrestiens Albigeois, S. 138 u. f.

stere Mönche das verwüstete Land; auf vielen Burgen sassen fremde Eroberer, während die alten, rechtmässigen Besitzer als Geächtete[1] im Auslande, oder verborgen in den Gebirgen lebten: es ist nicht schwer sich den Eindruck vorzustellen, den diese Veränderungen auf die Gemüther machen mussten. Die letzten provençalischen Dichter liessen keine Lieder der Liebe und der ritterlichen Lust mehr hören; ihre Gesänge drückten nur noch bittere Klagen gegen die Unterdrücker, gegen den Papst und dessen Priester aus. Solche Trauer und Rache athmende Lieder mussten auf das für die Macht der Dichtkunst empfängliche Volk des Südens von tiefer Wirkung sein; sie unterhielten in ihm den noch bis in späte Zeiten fortglimmenden Hass gegen die Franzosen des Nordens; sie bestärkten es in seinem Widerstande gegen die durch die furchtbarsten Mittel sich ihm aufdringende römische Kirche, und trugen gewiss viel zum Fortbestehn der Katharer bei. Zwar konnten diese nach dem von Raymund geschlossenen Frieden nicht mehr so öffentlich auftreten, wie sie es selbst noch während des Kreuzzugs gethan; Viele zogen sich zu ihren Brüdern in die Lombardei zurück, wo schon seit dem vorigen Jahrhundert, zu Verona besonders, eine eigne Gemeinde französischer Flüchtlinge bestand[2]; dahin begaben sich unter andern die katharischen Troubadours Aymeric von Péguilain[3] und Wilhelm Figuéras, welcher letztere ein Mann des Volks, Sohn eines Schneiders von Toulouse, in glühenden Versen das Unglück seines Vaterlands beklagte, und die Schuld davon dem falschen, verrätherischen Papst von Rom vorwarf[4]. Andre suchten ein Asyl in Spanien, fanden jedoch daselbst nur Verfolgung und Tod. Schon 1223 liess König Ferdinand mehrere solcher Flüchtlinge verbrennen[5]; noch allgemeiner wurde

[1] Faydits.

[2] Ecclesia Francigenarum, a. 1167; in dem Recueil des hist. de France, B. XIV, S. 449; — Ecclesia Franciae, Reinerius, Summa de Catharis, bei Martène et Durand, Thes. nov. anecd., B. V, S. 1767.

[3] Er starb in der Lombardei als Ketzer; Millot, Histoire littéraire des Troubadours; Paris, 1802, in 12°; B. II, S. 235; — Hist. litt. de la France, B. XVIII, S. 694.

[4] Wilhelm Figuéras hatte sich schon früher in die Lombardei geflüchtet. S. Hist. litt. de la France, B. XVIII, S. 649 u. f.; — Raynouard, Choix de poësies origin. des Troub., B. IV, S. 309 u. f.

[5] Raynaldi Annales, B. XIII, S. 304, Nro. 46.

im Jahr 1234 gegen sie, und überhaupt gegen die spanischen Katharer gewüthet [1]. Die meisten Glieder der Sekte blieben indessen in Frankreich zurück; sie fanden in den festen Schlössern mehrerer Ritter sichere Zufluchtsorte, wo sie predigten, und von wo aus sie, Jeder mit seinem Socius und unter bewaffneter Bedeckung, die umwohnenden Brüder und Glaubigen besuchten [2]. Andre hielten sich in Höhlen, in einsamen Waldhütten, in abgelegenen Meierhöfen auf, wo, während die Männer am Webestuhl arbeiteten und die Frauen spannen, von einem der Lehrer ein Stück aus dem neuen Testamente vorgelesen, oder ein religiöser Vortrag gehalten wurde [3]. Trotz dieser Verborgenheit, in die sie sich zurückziehen mussten, blieben sie doch vollkommen organisirt und in lebhaftem Verkehr unter einander. Mehrere ihrer Gemeinden waren zwar aufgelöst worden; allein die vorzüglichsten, die Kirchen von Toulouse, von Carcassonne, von Agen bestanden fort, und zählten zusammen noch bei 200 Vollkommne [4]. Die von Agen hatte am meisten gelitten [5]; im Jahre 1229, gerade in der Zeit, wo der Graf von Toulouse dem Könige von Frankreich die völlige Ausrottung der Ketzer gelobte, wurde sie jedoch neu organisirt; der Bischof von Toulouse, Guillabert von Castres, der kurz vorher mit seinem Diaconus Bernhard Bonafos das Schloss S. Paul, von dem Ritter Wilhelm Matfred begleitet, verlassen hatte, um sich nach ihrem Hauptsitze Montségur zu begeben, weihte hier den Vollkommnen Tento zum Bischof von Agen; der schon genannte Vigoros de

---

1) Matth. Paris, Hist. anglic., S. [illegible]71.

2) Im Jahr 1229 liess Raymund Isarn, Herr von Lanierville, den Diakonus Bertr. Martini von Cathavelle in sein Schloss kommen, um vor seiner Familie und seinen Leuten und Pächtern zu predigen; als mehrere dieser letztern sich weigerten, den Segen des Ketzers zu empfangen, sagte Raymund Isarn, sie seien bestiae, denn Bertr. Martini sei „unus de probioribus hominibus de mundo."

3) „Tu no vols . . . dir ton sermo
„Si non o fas en barta, en box o en boisso
„Lai on es Domergua, Rainaut o Bernado,
„Garsens o Peironela que filon lur cano.
„L'us teis e l'autre fila, l'autre fai son sermo." Gedicht des Mönchs Isarn, bei Millot, B. II, S. 46, u. bei Raynouard, B. V, S. 229; — Ein solches Versteck hatten sie in dem Walde von Vaquairil, in der Nähe des Schlosses Lanierville.

4) Reinerius, Summa, l. c., S. 1767.

5) „Fere destructa est." Ebendas.

Bocona wurde zu dessen Filius major erwählt, und Johann Cambiaire zum Filius major von Guillabert selbst. Indessen wurden, in Folge des Friedens, von der vereinten weltlichen und geistlichen Macht immer neue und schärfere Dekrete gegen die Ketzer erlassen. Alsobald nach dem Vertrage mit dem Grafen von Toulouse richtete Ludwig IX. an alle Vasallen und Beamten der ihm abgetretenen Provinzen eine Ordonnanz, wodurch ihnen befohlen wurde, die Ketzer zu verjagen, ihre Beschützer aller Rechte und Aemter zu berauben, und deren Güter öffentlich verkaufen zu lassen; die königlichen Vögte erhielten überdies die Weisung, während der nächstkommenden zwei Jahre allen denen, die einen Ketzer ausliefern, zwei Mark Silbers und später eine Mark zu bezahlen [1]). Der Graf von Toulouse beeilte sich nicht minder die von dem Friedensschlusse ihm auferlegten Bedingungen gegen die Ketzer zu erfüllen. Er stand dem päpstlichen Legaten in einer grossen Untersuchung bei, die er in dem ganzen Lande gegen die Verdächtigen vornahm, und bei welcher Wilhelm de Solerio, ein ehmaliger, mit der Kirche wieder ausgesöhnter Vollkommner, den Angeber machte [2]). Indem er zugleich die verheissenen Belohnungen gewissenhaft ausbezahlte, munterte er seine Unterthanen zur Angeberei und zum Verrath auf [3]). Mehrmals schickte er bewaffnete Haufen aus, um die versteckten Ketzer aufzusuchen; auf diese Weise wurde einer der angesehnsten Lehrer, von dem nur der Name Wilhelm genannt wird, gefangen und verbrannt [4]). Im Beisein des Grafen und vieler seiner Barone hielt der Legat, im November 1229, eine Synode zu Toulouse, welche folgende Beschlüsse gegen die Ketzer fasste: in jedem Orte solle durch die Bischöfe eine inquisitorische Commission, aus einem Priester und einem Laien bestehend, niedergesetzt werden; die Edelleute und die gräflichen Vögte, so wie die Magistrate der Städte sollen in Häusern, Kellern, Wäldern u. s. w. die strengsten Nachforschungen anstellen und alle Schlupfwinkel der Ketzer zerstören lassen; die in diesem Geschäfte saumseligen Beamten sollen ohne Verzug ihre Aemter und Güter einbüssen; jeder solle das Recht haben die Ketzer selbst

---

[1]) April 1229. Ordonnances des rois de France de la troisième race, B. I, S. 50.

[2]) Guil. de Pod. Laur., S. 691.

[3]) Percin, Monum. conventus Tolosani etc., Th. II, S. 199.

[4]) Albericus, Chronicon, B. II, S. 529. 530.

in dem Gebiet eines andern Herrn zu verfolgen und zu fangen; alle Knaben vom 14. Jahre an und die Mädchen vom 12. an sollen die Ketzerei abschwören und der römischen Kirche Treue geloben; Jedermann solle drei Mal jährlich zur Beichte gehn, bei Strafe der Ketzerei verdächtig behandelt zu werden; hauptsächlich aber sollen die Laien auf keinerlei Weise die in die Landessprache übersetzte Bibel besitzen. Diese Statuten, welchen noch mehrere zum Schutze der geistlichen Immunitäten und des öffentlichen Friedens beigefügt wurden, sollen viermal jährlich den versammelten Gemeinden vorgelesen und erklärt werden [1].

Die durch diese Synode eingesetzte und einem Beschlusse des Lateranconcils von 1215 entsprechende Inquisition hätte wenigstens den Vortheil gehabt, einige, wenn auch noch so geringe, Garantien darzubieten: sie war der ordentlichen Jurisdiction der Bischöfe unterworfen, und von dem daran theilnehmenden Laien konnte man, in vielen Fällen wenigstens, ein unabhängigeres, unpartheiischeres Urtheil erwarten. Allein auch diese geringen Garantien sollten bald verschwinden, als durch päpstliche Dekrete die Aufsuchung und Bestrafung der „ketzerischen Bosheit" das Amt der Inquisition dem Dominikanerorden übertragen wurde.

Aus dem bisher Gesagten erhellt zur Genüge, dass Raymund VII. von Toulouse ganz allein auf die Erhaltung des ihm übriggelassenen Gebiets bedacht, sich Allem fügte, was die Kirche wegen Ausrottung der Ketzer von ihm verlangte, und durchaus nicht auf eine grössere ihnen zu gestattende Freiheit sann. Allein in den Augen der kirchlichen Gewalt war er immer noch nicht eifrig, nicht heftig genug; fortwährend wurde er von den päpstlichen Legaten und den Bischöfen der Lauheit beschuldigt und deswegen verfolgt, und der Papst selbst glaubte sich an den König von Frankreich wenden zu müssen, er möge den Grafen auffordern, der Ketzerei ein Ende zu machen und sich von denen zu trennen, die ihn in seinem Gehorsam gegen die Kirche könnten wankend machen [2]. Um der strengen Ausübung der Gesetze gegen die Ketzer desto sicherer zu sein, wurde, im Jahre 1232, dem Bischof Foulques von Toulouse, der Dominikaner-Provinzial dieser Stadt, Bruder Raymund de Falguario zum Nachfolger gegeben, der wo möglich seinen Vor-

[1]) Bei Mansi, B. XXIII, S. 191 u. f.

[2]) März und April 1232; bei Bzovius, Continuatio Annalium Baronii, B. XIII, S. 392.

gänger in fanatischem Hass gegen die Andersdenkenden noch übertraf [1]. Er wandte Alles an, um den orthodoxen Eifer des Grafen anzufeuern; er begleitete ihn auf einer Expedition durch das Land, um die Ketzer aufzusuchen; 19 Vollkommne, Männer und Frauen, unter ihnen Payens, ehmals Herr des Schlosses La Bécède, wurden aufgefangen und hingerichtet [2]. Unter solchem Einflusse erliess Raymund VII, im April 1233, in einer Versammlung von Bischöfen und Edlen zu Toulouse ein scharfes Edikt gegen die Ketzer seines Gebiets und zum Schutze des öffentlichen Friedens und der geistlichen Privilegien; die in der Ordonnanz von Ludwig XII. enthaltenen Bestimmungen, so wie die Statuten der Synode von Toulouse wurden wiederholt und durch neue vermehrt, die hauptsächlich die Ketzer und deren Anhänger verhindern sollten, durch fictive Verkäufe oder Schenkungen sich der Confiscation ihrer Güter zu entziehen [3].

Zu der nemlichen Zeit übertrug Gregor IX. den Predigermönchen das Amt in ganz Frankreich, und besonders in den südlichen Provinzen, die Ketzer aufzusuchen und gegen sie zu predigen; er forderte die Prälaten und Barone des Südens auf, sie zu beschützen und ihnen in der Ausübung ihres „heiligen Geschäfts" auf alle Weise behülflich zu sein [4]. Ausserdem bestätigte er die in Folge des Vertrags von 1229 zu Toulouse gegründete Universität als ein Mittel, „den katholischen Glauben wieder aufblühen zu machen" [5]. Um die Bischöfe immer mehr anzufeuern, hielt der Legat Gerald von Marnis, Bischof vou Tournay, Synoden zu Béziers [6] und zu Arles [7], durch welche die Statuten gegen die Ketzer auf's Neue eingeschärft wurden. Auch wurde ihm der Auf-

---

[1] Raymund de Falguario soll auch einige Schriften gegen die Katharer verfasst haben; Percin, Monum. etc., T. I, S. 47. 61.

[2] Ebendas., Th. II, S. 73.

[3] Bei Mansi, B. XXIII, S. 265 u. f.; — einen correctern Text gibt Du Tillet, Historiae belli contra Albig. compendium S. 66 u. f. — Gewöhnlich wird dies Edikt vom 18. Febr. 1234 datirt; im MS. (Inquis. von Carcassonne, B. 75) steht jedoch XII. Kal. Maii, d. h. 20. April 1233; auch Du Tillet, l. c., sagt mense Aprili 1233; man lass wahrscheinlich Kal. Martis statt Maii.

[4] Bullen vom 19. und vom 21. April 1233.

[5] Bulle vom 30. April 1233; bei Mansi, B. XXIII, S. 105.

[6] 1234; Mansi, B. XXIII, S. 269 u. f.

[7] 12. Juli 1234; ebendas., S. 325 u. f.

trag, die Bulle über die Einführung der Inquisition durch die Dominikaner zur Ausführung zu bringen[1]; die ersten ernannten Inquisitoren waren die Brüder Peter Cellani und Wilhelm Arnold für das Gebiet von Toulouse, und die Brüder Arnold Cathalan und Wilhelm Pelisse für das Gebiet von Alby. Sie begannen ihr Werk mit einem Eifer, der dem Lande und zuletzt ihnen selber verderblich wurde. Gleich zum Anfang wurden die grössten Gewaltthätigkeiten begangen und mit einer Härte verfahren, welche die Einwohner im höchsten Grade erbitterte. Ohne Verhör noch Urtheil wurden Verdächtige und fälschlich Angegebene verurtheilt, in Kerker geworfen, ihrer Güter beraubt, ja selbst getödtet; den Angeklagten wurden die Namen der Zeugen verschwiegen; armen, unwissenden Laien wurden verfängliche Fragen vorgelegt, und aus den Antworten darauf Schlüsse gezogen, wie man sie haben wollte[2]; Manche wurden angegeben, um irgend eine Privatrache zu befriedigen oder um die versprochenen Belohnungen zu erhalten, und ohne weitere Untersuchung nahmen die Inquisitoren solche Angebungen an[3]. Man hätte denken sollen, dass ein solches verrätherisches und gewaltsames Verfahren die Katharer mehr eingeschüchtert hätte, als selbst das Wüthen des Kreuzzugs; allein sie leisteten einen nur um so hartnäckigern Widerstand. Gerade in den Jahren, wo der Graf von Toulouse am meisten beflissen war, seinen Eifer für die Kirche zu beweisen, und wo die Inquisition ihr Werk begann, treffen wir wieder die katharischen Lehrer in vielen Schlössern und Städten des Landes in grosser Thätigkeit an. Viele Orte haben wie früher ihre eignen Diaconen: Bernhard Engelbert ist Diakonus zu Puy-Laurens; Pons Guillabert zu Villemur; Arnold Bos, ein Arzt, zu Hautpoul; Wilhelm Garin, gleichfalls ein Arzt, zu Lautrec; Wilhelm Vital in dem Schlosse La Bécède; Raymund Petri zu Montréal. Viele Edle, besonders der Graf Roger-Bernhard von Foix[4], fuhren fort Verbindungen mit ihnen

---

[1]) Guil. de Pod. Laur., S. 694.

[2]) S. den Brief der Consuln von Narbonne an die von Nismes, bei Ménard, Histoire de Nismes; Paris, 1750, in 4°, B. I, Preuves, S. 74.

[3]) Schon die Synode von Toulouse, 1229, musste verbieten „ne innocentes pro nocentibus puniantur, aut quibuslibet per aliquorum calumniam haeretica pravitas impingatur." Bei Mansi, B. XXIII, S. 195, can. 8.

[4]) Im Jahre 1233 hatte er zu Aix eine Zusammenkunft mit dem Lehrer Bertr. Martini von Cathavelle.

zu unterhalten; sie gestatteten ihnen in ihren Burgen oder in benachbarten Wäldern zu predigen; Vigoros de Bocona predigte zu Calvimont, von wo er, mit einem Pferde, Speisen und Kleidern beschenkt, weiter zog [1]); der Diakonus Raymund Sans und seine Gefährten Arnold Borel, Arnold und Pons Faure hielten häufige Versammlungen in einem Walde bei dem Schlosse Bauce; Arnold Bos predigte zu Montledier, zu Palajac u. s. w. Es liessen sich selbst immer noch Mitglieder adeliger Familien unter die Vollkommnen aufnehmen; im Jahre 1231 gaben der Diakonus Pons Guillabert und sein Socius in dem Schlosse Puy-Agut dem Ritter Raymund Abia von Seminoret das Consolamentum [2]). Der Einfluss der Häupter der Sekte auf viele Barone war immer noch sehr gross; sie benutzten denselben, um sich des früher schon als Asyl ihnen angewiesenen Schlosses Montségur von Neuem zu versichern. Im Jahr 1232 beschlossen die katharischen Bischöfe, den Ritter Raymund von Perelle, Herrn von Montségur, zu diesem Zwecke zu treffen. Der Bischof von Toulouse, Guillabert von Castres, und der von Agen, Tento, unternahmen die Reise zu ihm, begleitet von Bernhard de la Motte, Filius major von Toulouse, Vigoros de Bocona, Filius major von Agen, Pons Guillabert, Johann Cambiaire und bei dreissig andern Vollkommnen; die Ritter Isarn von Fanjaux, Raymund Sans von Ravat und Peter Mazairol, mit ihren Leuten, bildeten ihre Schutzwache. Bei dem Passe von Las Portas angekommen, liessen sie Raymund von Perelle melden, ihnen entgegenzukommen; Raymund kam, mit ihm die Ritter Wilhelm Bonan von Avellanet, Peter Vinaduit Pairola, Raymund Falbac, Bernhard Cogot von Asella u. a. m. Der ganze Zug begab sich hierauf nach Montségur, wo die beiden Bischöfe förmlich für die katharische Kirche einen sichern Sitz und für ihre Lehrer in Zeiten der Gefahr Schütz begehrten. Raymund von Perelle, nachdem er sich mit seinen Freunden berathen, willigte ein. Von dieser Zeit an blieb Montségur für den ganzen Süden der Mittelpunkt der Sekte. Die beiden Bischöfe befassten sich sofort mit der Vervollständigung ihres kirchlichen Organismus; Vigoros de Bocona wurde zum Bischof geweiht; dessen Amt, als Filius major von Agen, erhielt Johann Cambiaire; das Diakonat von Toulouse wurde Bernhard Bo-

---

[1]) Die Leute von Cuelba schenkten ihm „unum roncinum, empastats de piscibus, et unam capam blavam.“

[2]) Hist. gén. du Lang., B. III, Preuves, Nro. 224, S. 386.

nafos übertragen. Zugleich erneuerte man die von der im Jahre 1167 zu S. Félix de Caraman gehaltenen katharischen Synode gefassten Beschlüsse über die Circumscription der Kirchen von Toulouse und Carcassonne, worüber ein neues Dokument ausgestellt wurde [1]). Sämmtliche Bewohner der Feste, so wie die davon abhängenden Leute der Umgegend waren Anhänger der Sekte; jeden Sonntag fand, vor zahlreicher Versammlung, Predigt und Gottesdienst in einem eigens dazu bestimmten grossen Gebäude statt.

Zu diesem merkwürdigen Fortbestehn der Sekte trug die durch die Inquisition im Volke erregte Erbitterung Vieles bei. In den meisten Städten, in Toulouse, Alby, Narbonne u. s. w. konnten die neuen Ketzergerichte nur unter den heftigsten Kämpfen eingeführt werden.

Die Capitouls [2]) und Bürger von Toulouse waren selbst nach dem Vertrage ihres Grafen mit dem König von Frankreich den Ketzern günstig geblieben. Seit 1229 hatten unaufhörliche Reibungen zwischen dem Magistrat und den Dominikanern statt gefunden, welche letztere in ihren Predigten sich heftig beklagten, dass die Stadt voll Ketzer sei, und dass man dieselben ungestraft gewähren lasse. Vergebens untersagten ihnen die Capitouls solche Predigten aus dem Grunde, weil dadurch nur die Leidenschaften immer mehr angefacht wurden. Im Jahr 1230 liessen die Mönche die Leichname eines als Ketzer erkannten Klerikers und eines der vornehmsten Glieder der Sekte, Namens Gualban, ausgraben und verbrennen; des letztern Haus musste auf ihren Befehl abgerissen werden [3]). In den drei folgenden Jahren klagten sie so viele Personen an, dass zur Erbauung der nöthigen Gefängnisse nicht nur das Geld, sondern selbst Steine und Mörtel fehlten, und dass die Synode von Arles beschliessen musste, man solle vorläufig nur die Schuldigsten in die Kerker werfen [4]). Im Jahre 1234 luden die Inquisitoren Peter Cellani und Wilhelm Arnold eine grosse Anzahl Bürger vor; einen mit Namen Johann Textor verurtheilten sie, und der Viguier des Grafen wollte ihn zum Tode führen lassen; allein

---

[1]) 14. August 1232; in dem Recueil des historiens de France, B. XIV, S. 448.

[2]) So hiessen bekanntlich die Consuln von Toulouse; der Vogt oder Statthalter des Grafen führte den Titel Viguier.

[3]) Percin, Monum. etc., Th. II, S. 199.

[4]) Bei Mansi, B. XXIII, S. 358, can. 9.

is Volk verhinderte es; in dem bischöflichen Kerker, wohin er ınn eingeschlossen wurde, traf er mehrere Vollkommne von Laıur, welche der Vogt dieser Stadt dem Bischof von Toulouse ısgeliefert hatte; sie ertheilten ihm das Consolamentum, kurz ırauf wurden sie sämmtlich verbrannt [1]. Viele Edle, namentlich e Ritter Raymund von Perelle und Peter Roger von Mirepoix urden in ihrer Abwesenheit als Beschützer der Sekte verureilt [2]; andre wurden als Vollkommne verbrannt, wie Wilhelm ernhard Gouald, Bruder des Herrn von Lantar [3]. Nachdem sie eses vollbracht, begaben sich die beiden Inquisitoren von Touuse nach Cahors, wo sie mehrere Leichname verbrennen liessen; erauf zogen sie nach Moissac; Viele wurden hier verurtheilt, von nen jedoch Einige Gelegenheit fanden zu entkommen: Falquet, ichtete sich in die Lombardei, Johann de Garda nach Montségur [4].

Nicht minder thätig waren die Inquisitoren von Alby; sie liesn Peter von Puy-perdu, Peter von Bon-Mancip und den Ritter rnold Griffi verbrennen [5]. Diese täglich sich mehrenden Hinrichngen veranlassten zuletzt heftige Ausbrüche des Hasses der Einohner. Die ersten, welche die Volksrache traf, waren drei Doinikaner von Toulouse, welche im Jahr 1233 zu Cordes, nach ner heftigen Predigt gegen die Ketzer, in einen Brunnen gestürzt urden [6]. Bald darauf, 1234, brach der Groll auch zu Toulouse ıs. Als der Bischof Raymund de Falguario eben beschäftigt war, der Kirche der Dominikaner eine feierliche Messe zu Ehren der eiligsprechung des Ordensstifters zu halten, wurde ihm angekündigt, dass mehrere Katharer in ein in der Nähe des Klosters gegenes Haus getreten seien, um einer sterbenden Frau das Conlamentum zu geben. Alsobald begaben sich der Bischof und der ior in das Haus; nachdem sie vergebens sich bemüht, die Frau ı bekehren, verurtheilten sie sie als Ketzerin, worauf sie in ihrem ette vor die Stadt gebracht und verbrannt wurde. Ihr Schwiegerıhn Pictavinus Borsier, Bote und Geschäftsführer der Katharer von oulouse, wurde mit seinem Gefährten Bernhard Aldric festgenom-

[1] Percin, o. c., S. 48 u. Th. II, S. 199.

[2] Ebendas., Th. II, S. 201.

[3] Ebendas.

[4] Ebendas., S. 48 und Th. II, S. 200.

[5] Ebendas.

[6] Ebendas., S. 48.

men; Beide schworen jedoch ab und gaben Viele ihrer ehmaligen Brüder an[1]. Nach diesem Ereignisse, welches den Inquisitoren bewiess, wie kühn die Katharer ihnen trozten, forderte sie der Dominikaner-Prior Pons von S. Gilles, nach der Sitte der damaligen Zeit, in einer öffentlichen Predigt zum Kampfe heraus; sich nach den vier Himmelsgegenden wendend, rief er aus: „Im Auftrage Gottes und seines Dieners, des h. Dominikus, biete ich von dieser Stunde an den Ketzern und ihren Beschützern und Glaubigen Trotz; die Katholischen beschwöre ich im Namen des Herrn, alle Furcht abzulegen und der Wahrheit Zeugniss zu geben; ich bezeuge bei Gott, dass binnen sieben Tagen den Inquisitoren durch ausserordentliche Mittel der Weg zu den verborgensten Schlupfwinkeln der Ketzerei eröffnet und nie mehr verschlossen werden wird“[2]. Kurz darauf klagte er Arnold Sancier, einen Schmied von Lacroix de Baragnon bei Toulouse, als Ketzer an; als dieser zum Scheiterhaufen geführt wurde, rief er in den Strassen: „Seht, Bürger, welchen Schimpf man mir und der ganzen Stadt anthut, obgleich ich ein guter Christ bin!“ Er wurde verbrannt, allein das Volk fing an laut gegen die Mönche zu murren[3]. Am Charfreitag 1235 machten diese eine neue Inquisition in der Stadt und der Umgegend. Die Zahl der Angeber und der Angegebenen wuchs so sehr heran, dass sich die Dominikaner mehrere Franziskanermönche und die Pfarrer von Toulouse beigesellen mussten. Auf die Angabe eines der Angeklagten Arnold Dominici begaben sich Bruder Pons von S. Gilles und der gräfliche Viguier nach dem Schlosse Casser, wo sie sieben Vollkommne fanden. Arnold Dominici jedoch, der freigelassen worden war, wurde für seinen Verrath von den Glaubigen von Agassoil in dem Cantarès getödtet. Peter Wilhelm Delort, ein reicher Bürger und eifriger Beschützer der Sekte, war gleichfalls festgenommen worden; allein das Volk befreite ihn und er entfloh. Zahlreiche Leichname von Männern und Frauen wurden ausgegraben, unter Trompetenschall durch die Strassen geschleift und verbrannt. Dies alles vermehrte täglich den Hass und die Erbitterung des Volks. Die Capitouls beklagten sich daher bei dem Grafen über das Wüthen der Inquisitoren. Raymund bereute es ohne Zweifel, die Errichtung einer Jurisdiction, die sei-

[1]) Percin, S. 49.

[2]) Ebendas.

[3]) Ebendas., Th. II, S. 200.

nem Lande nicht minder verderblich zu werden drohte, als es der Kreuzzug geworden war, so unbedingt gestattet zu haben; bereits hatte er, weniger wohl um das Geschäft der Inquisition zu erleichtern, als aus Mitleid für seine Unterthanen, die er gegen diese blutige Gerichtsbarkeit nicht anders zu schützen vermochte, bekannt machen lassen, dass diejenigen, welche ihre Irrthümer eingeständen, weder eingekerkert, noch verbrannt, noch ihrer Güter beraubt werden sollten [1]). Jetzt, auf die Klagen der Capitouls hin, konnte er nur die Inquisitoren bitten, für einige Zeit ihre Verurtheilungen einzustellen. Als sie es verweigerten, beklagte sich der Graf über ihre Härte bei dem Legaten, und schilderte sie als von persönlicher Feindschaft gegen ihn beseelt. Inzwischen kam Bruder Wilhelm Arnold von einer Inquisition zu Carcassonne nach Toulouse zurück, und lud zwölf der vornehmsten Bürger vor sein Gericht. Sie weigerten sich zu erscheinen; die Consuln nahmen sich ihrer Sache an; sie verboten jetzt unter schwerer Strafe, den Vorladungen der Ketzerrichter Folge zu leisten, und da diese ihrem Geschäfte nicht entsagen wollten, wurden sie aus Toulouse vertrieben. Sämmtliche Dominikanermönche und mit ihnen der Bischof verliessen alsdann gleichfalls die Stadt; den 10. November sprachen der Inquisitor Wilhelm Arnold und der Bischof den Bann gegen die kühnen Capitouls aus [2]).

Aehnliche Auftritte fanden in demselben Jahre 1234 zu Alby und zu Narbonne statt. Zu Alby gebot der Inquisitor Bruder Arnold Cathalan, die Gebeine einer Ketzerin, Namens Jussière, auszugraben. Der Vogt verweigerte es. Da ging der Mönch mit einigen Geistlichen, um selbst das Grab zu öffnen; allein das erzürnte Volk verfolgte und misshandelte ihn, und unter dem Rufe: Tod dem Verräther! war es im Begriff, ihn in den Tarn zu stürzen. Es gelang ihm sich zu retten; er schleuderte den Bann gegen die Stadt, nahm jedoch, auf die Bitten des Bischofs und einiger Einwohner, dieses Urtheil wieder zurück, insofern die Beleidigung ihn persönlich betraf; den in seiner Person der Kirche angethanen Schimpf erklärte er aber nicht vergeben zu können [3]).

---

[1]) Percin, S. 48b.

[2]) Ebendas., S. 48 u. f., u. Th. II, S. 200. — Der Bannspruch findet sich bei Percin, Th. II, S. 201, und bei Martène et Durand, Thes. nov. anecd., B. I, S. 992.

[3]) Narratio de illatis Arnoldo Inquisitori apud Albiensem civitatem injuriis; bei Martène et Durand, Thes. nov. anecd., B. I, S. 985.

Zu Narbonne beging der Inquisitor Franz Ferier, ein Spanier, Prior der Dominikaner dieser Stadt, die empörendsten Ungerechtigkeiten; ohne Grund, auf die gehässigste Weise, liess er zahlreiche Bürger einkerkern und ihre Güter in Beschlag nehmen; manche wurden theils öffentlich, theils im Gefängniss hingerichtet. Vergebens drangen die Consuln in ihn, sich zu mässigen; vergebens boten sie ihm ihren Beistand an, wenn er den gegen die Ketzer erlassenen Statuten gemäss verfahren würde: nichts war im Stande, seinem Fanatismus Schranken zu setzen. Daher versagte ihm auch die bürgerliche Obrigkeit ihre Hülfe; er musste sich selbst an die Spitze einiger Bewaffneter stellen, als er den Ritter Raymund d'Argens, als der Ketzerei verdächtig, verhaften wollte; dieser wurde jedoch von dem Volke aus seinen Händen befreit. Bruder Ferier excommunicirte die Befreier, und der Erzbischof belegte die Stadt mit dem Interdikt. Als sämmtliche Einwohner von dem erbitterten Inquisitor öffentlich der Ketzerei beschuldigt wurden, erstürmten und verwüsteten sie das Kloster der Dominikaner. Der Erzbischof suchte einzulenken; er erbot sich gegen eine Summe Geldes das Interdikt wieder aufzuheben; allein die Consuln wiesen verächtlich dies Anerbieten ab; sie appellirten an den Papst und sandten an die befreundeten Städte einen durch seine freimüthige Energie merkwürdigen Brief, um ihr Benehmen durch die Erzählung der von dem Inquisitor begangenen Gräuel zu rechtfertigen [1]). Das Jahr darauf, 1235, brach ein neuer Aufstand gegen die Ketzerrichter aus; das Volk drang abermals in das Predigerkloster, es zerriss die Register und Protokolle der Inquisition, und nöthigte die Mönche die Stadt zu verlassen [2]). Der Erzbischof erliess hierauf ein scharfes Edikt, in Folge dessen sämmtliche Einwohner schwören sollten, den katholischen Glauben zu vertheidigen, aller Verbindung mit den Ketzern zu entsagen und sie auf's Aeusserste zu bekämpfen [3]); die Consuln leisteten den verlangten Eid, verwahrten jedoch ihre bürgerlichen Rechte [4]), und blieben wie zuvor den Inquisitoren abgeneigt.

[1]) Ménard, Histoire de Nîmes, B. I, S. 305 u. f.; der Brief der Consuln unter den Preuves, S. 73 u. f.

[2]) Hist. gén. du Lang., B. III, S. 406.

[3]) 29. Septbr. 1235; ebendas., Preuves, Nr. 215, S. 369; das Datum ist hier 1234 Kal. oct.; die alte handschriftliche Copie, die wir sahen, gibt jedoch den 29. Septbr. 1235 an.

[4]) Ebendas., S. 371.

Während auf diese Weise das Volk der Städte sich der Ausübung der Inquisition gewaltsam widersetzte, gewährten die Ritter des Landes den verfolgten Ketzern in ihren Burgen einen sichern Schutz. Zwar gab es, ausser einigen königlichen und gräflichen Vögten, auch hie und da einen Ritter, der sich den wiederholt eingeschärften Verordnungen fügte und die Ketzer verfolgte; so wurde bald nach 1232 der schon mehrmals genannte Johann Cambiaire, Filius major des Bischofs von Agen, mit noch drei andern Vollkommnen von dem Sire von Gaillac, Schlossherrn von Fanjaux, ergriffen und dem Grafen von Toulouse ausgeliefert, der sie verbrennen liess. Solche Beispiele mögen jedoch höchst selten und meist nur von solchen Baronen gegeben worden sein, die aus dem Norden eingewandert waren; denn aus den Documenten geht hervor, dass die meisten eingebornen edlen Geschlechter den Ketzern um so treuer anhingen, je drohender die Gefahr für sie wurde. Die Ritter von Perelle, von Mirepoix, von Roais, von Termes, von Amiort und viele andre waren beständig mit den Häuptern der Sekte in Verbindung; die Anklagen und Prozesse gegen dieselben waren ausserordentlich häufig; in ihren festen Burgen trotzten sie jedoch sowohl den Urtheilssprüchen der Inquisition, als selbst den Befehlen ihres Oberherrn. Als im Jahre 1235 das Schloss Roquefort dem königlichen Feldherrn Imbert von Beaujeu übergeben werden sollte, befahl der Herr desselben, Ritter Bernhard Otto von Amiort, seinem Vogte zuerst die Vollkommnen heimlich zu entlassen, damit sie nicht in die Hände der Franzosen fielen [1]). Edle Herren und Frauen, welche die katharischen Prediger nicht in ihre Schlösser aufnehmen konnten, besuchten sie in ihren verborgenen Zufluchtsorten. Die Familie und die Freunde des Ritters von Ornolai versammelten sich häufig bei einer Vollkommnen, Namens Bona, welche eine in der Nähe des Schlosses gelegene Waldhütte bewohnte. Zu Gaian wohnte man auf einer Wiese den Predigten von Vigoros de Bocona, Bertrand Martini, Jordan von Lantar und andern bei. In der Feste Mirepoix soll um 1236 die Sekte noch bei funfzig hospitia gehabt haben; der Ritter Arnold-Roger scheute sich nicht sie öffentlich in Schutz zu nehmen, und mit seiner Familie und vielen Edlen der Umgegend die religiösen Versammlun-

[1]) Während des Feldzugs, den Trencavel, Bastard des Vicomte von Béziers, gegen die Franzosen unternommen hatte. S. Percin, Hist. des chretiens Albigeois, S. 143 u. f.

gen zu besuchen, welche von dem Diaconus Raymund Mercier zu Mirepoix selbst, und von dem Bischof Guillabert von Castres in dem nahgelegenen Schlosse Dun gehalten wurden. Auch in dem Schlosse Hautpoul lebte die Sekte noch ungestört; im Jahre 1237 predigte daselbst Ayméric del Collet. Selbst in offenen Städten und Dörfern fanden noch öffentliche Predigten statt: Zu Mas de Pamplessac bei Caussade predigte Sicard von Figuéras; zu Puy de Romeux Bernhard von Maireville und der Diaconus von S. Felix Raymund Sans, der 1238 zu Avignonet ergriffen wurde; an letztern Orte predigte auch Wilhelm Cambiaire; zu Sorèze, wo zahlreiche Glaubige wohnten, der Diaconus Raymund von Carlipac, der schon genannte Arzt Bernhard Wilhelm d'Airos u. a. m. Die Ritter übrigens begnügten sich nicht die Katharer gegen ihre Verfolger zu beschützen; sie selbst verfolgten die Inquisitoren und überhaupt die Priester und die Mönche, plünderten und misshandelten sie auf offener Strasse; namentlich durchzogen die Ritter von Roais, Raymund-Roger und Aluman, mit bewaffneten Knechten in dieser Absicht die Umgegend von Toulouse [1]).

Da die zur Ausrottung der Ketzer getroffenen Massregeln so wenig fruchteten, fiel zuletzt der Graf von Toulouse selbst, aller Proben, die er von seinem Gehorsam gegen die Kirche abgelegt hatte, ungeachtet, in den Verdacht, ein geheimer Beschützer der Katharer und der Feinde der Inquisition zu sein. Schon im Jahr 1235 sprachen deshalb der Erzbischof von Narbonne und die Bischöfe von Carcassonne und von Toulouse den Bann über ihn aus [2]); Letzterer begab sich sogar selbst nach Rom, um seine Klage vor den Papst zu bringen; ähnliche Klagen wurden an den König von Frankreich gerichtet [3]). Der Papst drang in diesen, er möge den Grafen und die Consuln von Toulouse nöthigen, die erforderliche Strenge gegen die Ketzer zu entfalten; der Graf solle ohne Verzug sich für den Kreuzzug nach dem heiligen Lande einschiffen, denn nur durch seine Entfernung hoffte man das Ziel zu erreichen; unterdessen sollte Alphons, des Königs Bruder, die Provinz verwalten [4]). Um dieser Gefahr zu entgehn, willigte Raymund

---

[1]) Percin, Th. II, S. 201.

[2]) Hist. gén. du Lang., B. III, S. 406.

[3]) Guil. de Pod. Laur., S. 695; — Hist. gén. du Lang., B. III, S. 407 u. f.

[4]) Raynaldi Annales, B. XIII, S. 441, Nr. 44. 45.

zuletzt ein, die Inquisitoren und die Dominikaner in Toulouse wieder einzulassen [1]; vergebens suchten die Vorstellungen der Capitouls es zu verhindern. Die Inquisitoren begannen alsobald wieder das Werk der Verfolgung. Auf die Angabe eines Abtrünnigen, Raymund Grossi, der viele Jahre lang zur Sekte gehört hatte, wurde Lebenden und Todten in grosser Zahl der Prozess gemacht [2]. Mehrere wurden zum Scheiterhaufen geführt [3]; der Ritter Bernhard Otto von Amiort, seine drei Brüder und seine Mutter wurden zu lebenslänglicher Haft verurtheilt, und dem Grafen von Toulouse, unter Androhung der kirchlichen Strafen, wurde befohlen, ihre Güter einzuziehen [4]; viele andre Glaubige, zu der nemlichen Strafe verdammte, mussten geloben, keinen Versuch zur Flucht zu machen, bis der Bau des für sie bestimmten Gefängnisses vollendet wäre [5]. Auch Vigoros de Bocona scheint in dieser Zeit (1237) zu Toulouse verbrannt worden zu sein [6].

Die Capitouls setzten indessen immer noch den Inquisitoren, wenn auch keinen thätigen, doch einen nicht unwirksamen, passiven Widerstand, entgegen. Sie verhinderten die Ausführung des von Gregor IX. seinem Legaten gegebnen Befehls „zum ewigen Andenken der Schmach“ die Häuser der Ketzer von Toulouse niederreissen zu lassen [7]; sie leisteten den Inquisitoren keinen Beistand in dem Aufsuchen der Angeklagten, und bestraften die Misshandlungen nicht, die den Mönchen und Geistlichen angethan wurden; zwar behaupteten sie der Kirche ergeben zu sein und zur Vertilgung der Ketzerei das Ihrige beitragen zu wollen, allein sie verlangten für die bürgerliche Obrigkeit die Jurisdiction gegen die Ketzer. Deshalb wurde den 24. Juli 1237 von den Inquisitoren der Bann über sie ausgesprochen [8]. Um die nemliche Zeit sandte

---

[1]) Ebendas., S. 440, Nr. 39 u. f.

[2]) Percin, S. 51.

[3]) Ebendas.

[4]) Ebendas., S. 48b; — Hist. gén. du Lang., B. III, Preuves, Nro. 224, S. 385. Im Jahre 1240 musste Gerald vor Amiort sich verbürgen, dass seine Brüder keinen Versuch zur Flucht machen, und dafür seine drei Schlösser verpfänden. Ebendas., Nro. 233, S. 397.

[5]) Den 19. Februar 1237.

[6]) Albericus, Chronicon, Th. II, S. 543; Albericus gibt dafür das Jahr 1233 an; allein 1236 tritt Vigoros de Bocona noch als Prediger auf.

[7]) Raynaldi Annales, B. XIII, S. 441, Nro. 44.

[8]) Percin, Th. II, S. 201.

Kaiser Friedrich II. sein berühmtes Ketzergesetz an den Erzbischof von Arles, um in dem der kaiserlichen Oberherrschaft unterworfenen Gebiete nach dessen ganzer Strenge zu verfahren [1]).

Im Jahre 1239 ergriff bekanntlich der Graf von Toulouse die Waffen, um sich von den drückenden Verpflichtungen, die ihm der Vertrag von 1229 auferlegt hatte, wieder unabhängig zu machen. Der Krieg, unterbrochen durch einen Vertrag im März 1241, dauerte bis 1242; er hatte für Raymund VII. kein andres Resultat, als ihn von seiner Ohnmacht zu überzeugen, den Heeren und dem Einflusse des Königs länger zu widerstehn. Während der Kriegsjahre hatten indessen die Katharer mit ihrer gewohnten Energie und Umsicht die ihnen günstigeren Umstände benutzt, um in den Grafschaften von Toulouse und von Foix wieder freier und allgemeiner aufzutreten. Die Leute des Volkes, so wie die Edlen und selbst die gräflichen Vögte kamen wieder zahlreicher in ihre Versammlungen, erwiesen ihnen öffentlich wie in den Tagen, wo die Sekte herrschend war, die tiefste Ehrfurcht, und versahen sie mit Allem, was zum Lebensunterhalt nöthig ist. Reiche und Arme brachten ihnen an Kleidern, Geld, Pferden u. s. w. Geschenke dar, oder machten Vermächtnisse zu ihren Gunsten; erfuhr man, dass Einer in einem Schlosse oder in einem Dorfe, einem Walde, einer verborgenen Thalschlucht, einem einsamen Hofe angekommen, so verliess man jedes Geschäft und trotzte jeder Gefahr, um seine Predigt zu hören und ihm zu dienen. In jeder Versammlung dieser Art wurde von den Lehrern Brod geweiht und unter die Glaubigen vertheilt, die es, gleich einem Heiligthum, Jahre lang aufbewahrten. Häufig geschah es, dass gefangene Ketzer von den Bewohnern der Orte, durch die sie geführt werden sollten, wieder befreit wurden. Zuweilen wurden von den Glaubigen beträchtliche Summen angewandt, um Stellen als Ortsvorsteher oder als Vögte zu erlangen, damit die Vollkommnen ungestört an solchen Orten leben konnten [2]). Es geschah sogar, dass Ritter und Gemeinden sich mit einander verbanden und gegen die Diener der Inquisition und überhaupt gegen die katholischen Einwohner Statuten ergehn liessen, durch welche dieselben von dem Gebrauch der Mühlen, der Brun-

---

[1]) Papon, Histoire générale de Provence; Paris, 1778, in 4°; B. II, Preuves, S. LXXIX.

[2]) Synode von Béziers, 1234, can. 3; Mansi, B. XXIII, S. 270.

nen, der Gemeinde-Backöfen ausgeschlossen wurden [1]. Beinahe aus sämmtlichen adeligen Familien des Südens findet man noch in dieser Zeit Mitglieder, welche von den Inquisitions-Tribunalen zu mehr oder weniger harten Bussen verurtheilt wurden; und in der Zahl kommen fast eben so viel Frauen als Männer vor. Die in den Wäldern verborgen lebenden Vollkommnen hatten in den Städten und Burgen Agenten, welche ihnen von den Massregeln der Inquisition Nachricht gaben, sie vor den drohenden Gefahren warnten, und den Brüdern, die sie besuchen wollten, den Weg zu ihnen wiesen. Die Lehrer durchzogen das Land in Pilgertracht, das in die Landessprache übersetzte neue Testament in einem ledernen Beutel unter dem Mantel tragend; sie wurden von Bewaffneten begleitet, die sie entweder für ihre Dienste bezahlten, oder die ihnen von den befreundeten Rittern als Schutzwache mitgegeben wurden. Wenn, nach der Hinrichtung eines Bruders, die Glaubigen, von Schrecken ergriffen, es nicht mehr wagten die Vollkommnen zu beherbergen, gingen die Ritter sie aufzusuchen und ihnen ein Asyl anzubieten; als Estelo von Puy-Laurens verbrannt worden war und keine katharische Prediger mehr in das Schloss des Ortes kamen, zog der Ritter Gaucelin von Miraval, weil er den geistlichen Beistand vermisste, der ihm von der Sekte zu Theil ward, mit einigen Freunden aus, um einen Lehrer zu suchen, und als er in einer abgelegenen Hütte mehrere Vollkommne verborgen fand, lud er sie ein, ihn in seine Burg zu begleiten. Ueberhaupt beschützten die Ritter die Katharer nicht blos aus Widerspruch gegen die römische Kirche, sondern in der That aus religiösem Interesse, weil sie Belehrung und Trost bei ihnen zu finden glaubten. Ein ferneres Beispiel mag dies beweisen. Brunissende, die Mutter des Ritters Pons Raymund von Bauteville, war sterbend und verlangte das Consolamentum zu erhalten; ihr Sohn sandte deshalb zu den Katharern von Avignonet. Es machten sich sogleich ihrer zwei auf den Weg; als Pons Raymund sie von ferne erblickte, rief er: „Getrost! getrost! da kommen die guten Männer!“ Die Ritter bewaffneten sich, um ihre Ankunft zu beschützen, und die Einwohner des Orts umstanden das Haus des Geistlichen und warfen mit Steinen nach dessen Fenstern, um ihn zu hindern, gegen die ankommenden Ketzer etwas zu unternehmen. Auch in andern Verhältnissen zeigte sich der Einfluss der Häupter der Sekte auf die

[1] Synode von Valence, 1248, can. 15; ebendas., S. 774.

Barone des Landes; sie traten häufig als Versöhner in den Zwisten auf, welche die Ritter unter einander hatten. Um 1230 stellte der Vollkommne Peter Polain zwischen Peter Daide von Pradelles und seinen Brüdern die gestörte Eintracht wieder her; im Jahre 1240 versöhnte der Bischof Bernhard Martini den Ritter Peter-Roger von Mirepoix mit seinem Schwiegervater Raymund von Perelle, wegen der Theilung des Schlosses Montségur, und kurz darauf die beiden genannten mit den Herren des benachbarten Schlosses Roque d'Olmes; der Friede wurde in seine Hände beschworen. Die Verehrung, die man für die Vollkommnen hatte, war um diese Zeit (1240) noch so gross, dass manche ihrer Anhänger, selbst Edelleute, wenn sie dieselben nicht in ihre Wohnungen aufnehmen konnten, sich oft für längere Zeit zu ihnen in die Wälder zurückzogen. Merkwürdig sind besonders auch die immer noch dauernden Vereine katharischer Frauen, welche bald in den Burgen, bald in einsamen Hütten im Gebirge beisammenlebten und von den Glaubigen mit Lebensmitteln versehen wurden, oder auch durch Handarbeit ihr Leben fristeten. Zu diesen von dem Volke in hohem Grade verehrten Vollkommnen gehörten Beatrice, Schwester des Ritters Roger von Cabaret, Adelaide von Naivoras, Mutter des schon genannten Gaucelin von Miraval, Braida von Rabastens und ihre Töchter Finas und Esclarmunde, Esclarmunde von Bessac und mehrere andre Frauen aus den angesehnsten Geschlechtern. In den Wäldern bei dem Schlosse Pradelles lebten, um 1240, mehrere solcher Schwestern; sie arbeiteten in benachbarten Marmorbrüchen. Melina, eine edle Dame aus dem genannten Schlosse, empfing in einer Krankheit das Consolamentum; den Grundsätzen der Sekte gemäss musste sie nach ihrer Genesung der Welt entsagen; sie zog sich zu den Schwestern im Walde zurück, und theilte mehrere Jahre lang ihre harte Lebensart.

Unter dem Volke glaubten Viele, die Katharer besässen ausserordentliche Kräfte, sie könnten, indem sie in ihrem Buche lesen, Blitz und Donner beschwören. Oft klagte man, dass zur Zeit der Ketzer der Blitz seltener gezündet habe, als zur Zeit der Mönche. Sie übten häufig die Heilkunst; schon oben sind mehrere ihrer Vollkommnen genannt worden, die als Aerzte im Lande grossen Ruf genossen; diesem Umstande verdankten sie einen Theil ihres Ansehns und oft ihre Rettung in Gefahr. Wilhelm Garin, Diaconus und Arzt, wurde von den Leuten des Ritters Wilhelm Matfred, welcher an einer Lähmung litt, ergriffen; der Ritter fragte

ihn, was für ein Mensch er sei; ich bin ein Mensch wie du, antwortete der Katharer, willst du mich aber in Freiheit setzen, so will ich dich von deiner Krankheit heilen. Matfred gewährte sein Begehren und wurde geheilt; von der Stunde an wurde er aus Dankbarkeit ein Glaubiger der Sekte. Am meisten Eindruck machten sie aber immer durch ihr strenges, ehrbares Leben; selbst Geistliche konnten diesem Eindrucke nicht widerstehn, und bekannten oft, sie wüssten nicht, was sie von diesen Leuten halten sollten, welche weder schwören noch lügen [1]).

Unter den in dieser Zeit im Lande predigenden Katharern erscheinen Viele von den bereits schon genannten; an die Stelle derer, welche durch natürlichen oder gewaltsamen Tod den Schauplatz verliessen, traten alsobald andre, unbekümmert um die Gefahren, die sie erwarteten. Gerald Abith ersetzte Bernhard von Simorre in dem Bisthum von Carcassonne, und hatte seinen Wohnsitz im Schlosse Cabaret; Bertrand Martini von Cathavelle wird als Bischof der Provinz Lauraguais genannt, ein Bisthum, das früher nicht vorkommt; 1241 und 1242 predigte er zu Mirepoix, und am Weihnachtsfeste 1243 zu Montségur. Ayméric del Collet, später Bischof von Alby, bewohnte im Jahre 1240 eine Hütte bei dem Schlosse Montaigu, predigte öfters zu Hautpoul, zu Cahors, zu Mirepoix, und hielt 1241 eine zahlreiche Versammlung von Vollkommnen und Glaubigen zu La Pelade, an dem Ufer der Larneta, um die Lage der Sekte zu besprechen. Auch Alaman, aus dem Hause Roais, und Arnold-Roger, Bruder des Ritters Raymund von Perelle [2]), erscheinen unter den Bischöfen, jedoch ohne Angabe ihrer Diöcesen. Zu den thätigsten und von den Inquisitoren gefürchtetsten Predigern gehörten der Diaconus Bernhard von Maireville in dem Schlosse S. Julien, der bald auf einer Wiese der Umgegend, bald zu Gaian Versammlungen hielt; Peter Polain, der mit mehrern Gefährten in Waldhütten bei dem Schlosse Pradelles seinen Zufluchtsort hatte und an vielen umliegenden Orten zu predigen pflegte; Johann del Collet, Bruder Ayméric's, zu Hautpoul; Raymund Fort, Diaconus zu Caraman; Peter und Wilhelm Paraire,

---

[1]) Matfred von Poalhac fragte einst den Prior von Monloga, was er von den Ketzern halte; er antwortete: „nescio quid dicam ego, audio quod haeretici non jurant nec mentiuntur."

[2]) Percin, Th. II, S. 200.

Diaconen derer des Cabardès[1]; Bernhard Hugo, früher Weltpriester, Diaconus zu Villemur; Wilhelm Incartz, Diaconus zu Vaure; Pons von Sainte-Foy, in einem Walde bei Cambiac. Viele andre Namen können hier übergangen werden[2]. Aus mehrern der angeführten Beispiele erhellt, dass die Bischöfe der Sekte, die der Verfolgung am meisten ausgesetzt waren, nicht mehr an den Hauptorten ihrer Diöcesen wohnten, sondern in den festen Schlössern ihrer Beschützer. Ihr Hauptasyl war immer die Burg Montségur; hier hielten sich die vornehmsten Häupter auf, Bertrand Martini, Raymund Agulier, Peter de Manso, Peter Sergeant, u. A.; hieher kamen sowohl die Bischöfe, die Diaconen, die Vollkommnen, als die befreundeten Ritter, um über die Angelegenheiten der katharischen Kirche zu berathen; hier wurden fortwährend Gottesdienst und Predigt gehalten; hier wurden die Diaconen geweiht, und die würdig Erfundenen unter die Vollkommnen aufgenommen; von hier aus wurden Lehrer und Prediger ausgesandt, und hieher schickten die Glaubigen aller Stände Lebensmittel und Geld für die verehrten „guten Männer," deren Einfluss immer derselbe blieb.

Nach dem für Raymund VII. unglücklichen Ausgange seines gegen die Nordfranzosen unternommenen Krieges begannen die Inquisitoren wieder mit verdoppeltem Eifer ihr während der Kriegsjahre unterbrochenes Werk. Kaum war, im Jahre 1241, ein erster Friede geschlossen, so wurde, auch schon gegen das Ende dieses Jahres, im ganzen Lande eine allgemeine Untersuchung angestellt, welche zur Entdeckung vieler Ketzer und unzähliger Glaubiger führte. Mehrere Vollkommne, von denen nur ein gewisser Tornabois genannt wird, wurden verbrannt; über andre, wie über Perronet, Herrn von Montmaur, einige Ritter von Lavaur, einen Schneider von Toulouse, wurde das Todesurtheil ausgesprochen, sie fielen jedoch nicht in die Hände der Inquisition; Viele flohen in die Lombardei. Die Art zu prozediren trug wo möglich noch in höherm

[1] Ein Wilhelm Paraire hatte als Ingénieur in den Jahren 1218 und 1219 an der Vertheidigung von Toulouse Theil genommen. Hist. de la croisade, Vers 7559 und 9424.

[2] Z. B.: B. de Lienco, in der Provinz Cabardès; Pons Chapelain und Sicard von Lunel zu Hautpoul; Bernhard Gasto zu Auriac; Bernhard Gaubert im Schlosse Bram; Elias Isarn bei Cordes; Peter Brunet zu Roquefeuille; Arnold del Colomer und Adhemar zu Castelverdan und zu Vernaux; Raymund de Manso zu Villemur; Peter Capella; Peter Jacob zu Puy-Laurens; Clamens; Wilhelm Carrerie; Isarn Vital, u. a. m.

Grade als früher das Gepräge des gehässigsten Fanatismus. Die geringfügigsten Umstände dienten zum Vorwande von Anklagen und Verurtheilungen; durch die allergewöhnlichsten einer der Ketzerei verdächtigen Person erwiesenen Zeichen von Achtung fiel man selbst in Verdacht; einem Verdächtigen begegnen, ihn grüssen, von Ungefähr mit ihm in demselben Hause sein, an dem nemlichen Tische essen, dies Alles war Beweis von Schuld, und musste durch schwere Pönitenzen abgebüsst werden. Aus mehrern Zeugenaussagen geht sogar hervor, dass manche Inquisitoren die Lehre der Katharer so verstanden, dass schon ein eheloses Leben für sie hinreichte, den Verdacht der Ketzerei zu begründen! Auch befolgten sie immer noch das Beispiel der Kriegsleute des Kreuzzugs, um die Angeklagten von der Ketzerei zu überführen: sie gaben ihnen einen Hahn in die Hand, und befahlen ihn zu tödten [1].

Es muss jedoch bemerkt werden, dass man die Ketzer nicht blos verfolgte und verbrannte, sondern dass man auch darauf bedacht war, sie zu bekehren; allein die Mittel, deren man sich hiezu bediente, hingen mit der Verfolgung eng zusammen. Fanatische Mönche, die meist von dem katharischen System eben so wenig verstanden wie von der christlichen Theologie, sollten dies Werk vollbringen. Die oft abgeschmackten Gründe, durch welche sie die Ketzer zu bekämpfen meinten, bekräftigten sie gewöhnlich durch ein weit schlagenderes Argument, durch die Drohung mit dem Scheiterhaufen. Es ist uns eine merkwürdige Probe solcher grober Bekehrungsversuche erhalten worden, die auf eine lebendige Weise die Art schildert, wie die Mönche mit den Ketzern verfuhren. Isarn, Prior zu Villemur, der sich schon während des Kreuzzugs durch seinen Eifer gegen die Ketzer ausgezeichnet hatte, und der sich auch „mit Versen und Romanen“ befasste, bemühte sich, um das Jahr 1242, den schon oben genannten katharischen Prediger Sicard von Figueras zum katholischen Glauben zurückzuführen; die Art, wie er dabei zu Werke ging, erzählt er selbst in einem 800 Verse langen, an Sicard gerichteten provençalischen Gedichte [2]. In diesem Stücke sucht Isarn die katharischen

[1]) Als man diese Probe einem Ketzer wollte bestehn lassen, antwortete er: „quod nullam culpam habebat gallus propter quod deberet eum occidere.“

[2]) Dieses Stück befindet sich französisch übersetzt bei Millot, Histoire littéraire des troubadours, B. II, S. 43 u. f.; Fragmente des Originals hat Raynouard bekannt gemacht, Choix de poésies originales des troubadours, B. V,

Lehren von der Erschaffung der Welt durch einen bösen Gott, von der Verwerfung der Ehe und der Auferstehung des Fleisches, von der Taufe, von der Natur und Wanderung der Seelen durch Gründe zu widerlegen, von denen die einen im höchsten Grade trivial sind, während die andern aller Beweiskraft ermangeln. Den Schluss jedes Artikels macht indessen ein Argument, das in den Augen des Mönchs ohne Zweifel das entscheidendste war: „Entweder, ruft er seinem Gegner zu, entweder trittst du auf unsre Seite, oder du wirst verbrannt; bekehre dich auf der Stelle, denn das Feuer brennt schon, schon ist das Volk versammelt, um dich in den Flammen zu sehn" [1]). In dem Gedichte macht dieses Dilemma auf Sicard einen solchen Eindruck, dass er, wenn Isarn ihm Leben und Freiheit verbürgen will, sich bereit erklärt, nicht nur allen Bussen sich zu unterwerfen, sondern auch seine frühern Brüder anzugeben, und sie entweder zur Bekehrung zu bewegen oder rastlos zu bekämpfen. Es ist jedoch schwer zu glauben, dass in der Wirklichkeit Sicard so gesprochen haben soll [2]); es kommen

---

S. 228 u. f. Wir theilen die Ansicht des Hrn. Fauriel (Histoire de la croisade etc.; Introd., S. XXV): der Verfasser Isarn sei der nemliche wie der in der Histoire de la croisade genannte Don Isarn, Prior von Vieux-Muret (S. 134, V. 1887). Dieser wohnte, 1211, der Verbrennung der Ketzer des Schlosses Casser bei. In den Inquisitions-Protokollen wird Vielh-Mores oft genannt. Wenn dies nicht dasselbe ist wie Villemur (auch Vielmur), wo eine alte Frauenabtei bestand, so ist dessen geographische Lage unbekannt. Nach Hrn. Fauriel (Histoire de la poésie provençale, B. III, S. 147) wäre es in der Grafschaft Foix zu suchen. Wir möchten uns jedoch eher für das bekanntere Villemur entscheiden. Ist der Verfasser des Gedichts derselbe wie der Prior Isarn, so war er kein Dominikaner, wie man gewöhnlich annahm. Hr. Eméric-David (Hist. litt. de la France, B. XIX, S. 579 u. f.) setzt ihn offenbar zu spät, zwischen 1260 und 1280. Die Art, wie Isarn des Mordes der Inquisitoren zu Avignonet, im Jahre 1242, (bei Millot, S. 57) Erwähnung thut, beweist, dass er das Gedicht kurz nach dieser Begebenheit verfasst haben muss; er muss damals schon alt gewesen sein, denn er sagt (S. 63): seine Seele könne nicht zu denen gehören, welche, nach der Ansicht seines Gegners, vor 5000 Jahren aus dem Himmel vertrieben wurden, da er, so alt er auch sei, doch noch nicht 70 Jahre zähle. —

[1]) Z. B.: „Si cauziras el foc, o remanras ab nos;" Raynouard, S. 230.

[2]) Millot, l. c., S. 77 nimmt dies an. Wir glauben eher, dass das, was Isarn von der Bekehrung Sicard's sagt, eine fromme List sei, um die Glaubigen desto leichter zum Abfall zu bewegen, wenn man ihnen das Beispiel eines ihrer vorzüglichsten Prediger vorhielt, der gleichfalls sich bekehrt und den man zu-

allerdings Beispiele von bekehrten Vollkommnen vor; allein wie kann man annehmen, dass ein angesehner Lehrer wie Sicard von Figueras, der viele Jahre lang allen Gefahren Trotz bot, um seinen Glauben zu predigen, zuletzt auf eine so plötzliche und so feige Art so schlechten Argumenten nachgegeben hätte, welche höchstens auf wenig unterrichtete, arme Glaubige einen Eindruck machen konnten?

Um solche Bekehrungen zu erlangen, wurden nicht blos Drohungen, es wurden auch Versprechungen angewendet. Denjenigen, welche der Ketzerei zu entsagen bereit waren, verhiess man vollkommne Absolution vermittelst einiger „leichten" Bussen [1]. Manche liessen sich wohl auf solche Weise zum Abfall von der Sekte verleiten; nur mögen sie sich oft in Betreff der versprochenen leichten Bussen bitter getäuscht haben; denn diese leichten Bussen bestanden für die blossen Glaubigen in weiten, kostspieligen Pilgerfahrten, in entehrendem Tragen von rothen Kreuzen auf den Kleidern, in Lieferung von Geld oder Materialien zum Bau der Ketzergefängnisse; für die Vollkommnen in lebenslänglicher Haft oder Einmauerung (immuratio), wie man es nannte!

Es war zu erwarten, dass ein solches Verfahren den alten Hass gegen die Inquisition immer mehr entflammen würde. Selbst der Graf von Toulouse theilte die Erbitterung seines Volks. Zwar hatte er sich, den 14. März 1241, verpflichtet, mehrere feste Schlösser, insbesondere das von Ketzern bewohnte Montségur, zu zerstören, und die Ketzer und deren geächtete Anhänger zu vertreiben [2]; allein, wie bemüht er auch war, Proben seines orthodoxen Eifers abzulegen, so konnte er doch dem Eindrucke nicht widerstehn, den die Gräuel der Inquisition auf ihn machten; diese Gerichtsbarkeit erschien ihm als eine beständige Verletzung seiner oberherrlichen Rechte; zu wiederholten Malen that er in den stärksten Ausdrücken Einsprache gegen die Gewalt, die sich die Inquisitoren über seine Unterthanen anmassten, und erklärte die Aus-

---

letzt sagen lässt, er wolle selbst seine ehmaligen Brüder zur Rückkehr in die Kirche auffordern.

[1] Isarn verspricht „une entière absolution à ceux qui, bien confessés, renonceraient de bonne foi à l'erreur, et reviendraient au moyen de quelque légère pénitence." (Millot, S. 57).

[2] Hist. gén. du Lang., B. III, Preuves, Nro. 235, S. 400.

übung ihres Geschäfts ihnen so lange verweigern zu wollen, bis sie begehrten, von ihm selbst damit beauftragt zu werden; den 1. Mai 1242 bekräftigte er dies durch ein öffentliches, in Beisein des Bischofs von Agen ausgestelltes Dokument [1]. Einer seiner Vögte, Otto von Barèges, verkündigte in der Kirche von Moissac, Keiner solle es wagen, sich den von Inquisitoren verhängten Bussen zu unterwerfen, wenn er nicht an Leib und Gut bestraft werden wolle; denn die Inquisitoren hätten keine Vollmacht von dem Grafen, an seiner Stelle das Recht zu verwalten. Die Ketzerrichter liessen jedoch solche Erklärungen unbeachtet vorübergehn; sie vermehrten täglich die Zahl ihrer Opfer; mit dieser wuchs aber auch der sie verfolgende Hass. Den 29. Mai 1242 wurden die Inquisitoren Wilhelm Arnold, Dominikaner, und Stephan von Narbonne, Franziskaner, nebst ihren Gefährten, dem Prior von Avignonet und dem Kanonikus von Toulouse, Raymund von Costiran, und ihren Schreibern, in dem Schlosse Avignonet von den Leuten des Schlossvogtes und denen von Montségur überfallen und getödtet [2]. Höchst wahrscheinlich waren mehrere der vornehmsten Barone die Anstifter dieses Mords; wenigstens frohlockten sie nach geschehner That, ebensosehr als die Katholischen von Zorn und Schmerz darüber erfüllt wurden. Man sagte sogar, Peter-Roger von Mirepoix hätte den Schädel Arnold's verlangt, um ein Trinkgefäss, von goldnem Reif umgeben, daraus verfertigen zu lassen. Gleichzeitig wurden zu Toulouse sechs Dominikaner getödtet [3].

Der erste Verdacht wegen dieser Gewaltthaten fiel auf den Grafen von Toulouse. Bereits im Juli sprach der Erzbischof von Narbonne den Bann über ihn aus, und brachte eine heftige Klage vor den König von Frankreich [4]. Raymund, der an dem Morde unschuldig war, und, um sein Land nicht zu verlieren, sich nach Frieden sehnte, bot Alles auf, um den von Neuem ihn bedrohenden Sturm abzuwenden; er rechtfertigte sich in einem demüthigen Schreiben an die Königin Mutter, und gelobte, den Tod der Inqui-

---

[1]) Hist. gén. du Lang., B. III, Preuves, Nr. 245, S. 410.

[2]) Guil. de Pod. Laur., S. 697; — Opusculum de inquisitoribus Aveniogneti occisis anno 1242, bei Percin, Th. II, S. 198 u. f.; Wadding, Annales Minorum, B. III, S. 69 u. f.; und Hist. gén. du Lang., B. III, Preuves, S 438 u. f.

[3]) Percin, Th. II, S. 209.

[4]) Hist. gén. du Lang., B. III, Preuves, Nro. 246, S. 411.

sitoren an den Mördern zu rächen [1]). Er liess in der That auch einige derselben bestrafen. In einer Versammlung von Prälaten zu Béziers erklärte er jedoch, er sei fest entschlossen, die Dominikaner nicht mehr als Inquisitoren in seinem Gebiete zu dulden; sie haben gegen ihn persönlich eine Feindschaft, die sie durch Misshandlung seiner Unterthanen zu befriedigen suchen, und deshalb appellire er gegen sie an den Papst; er bat die Bischöfe seines Landes, sie möchten selbst gegen die Ketzer verfahren oder zu Inquisitoren Franziskaner oder Cistercienser bestellen; nur dann könnten sie auf seinen thätigen Beistand rechnen [2]). Die Predigermönche erkannten übrigens selber das Schwierige ihrer Lage; sie, die die Ketzer verfolgen sollten, hatten es dahin gebracht, dass sie grösseren Gefahren ausgesetzt waren als diese, und, von Schrecken ergriffen bei dem Gedanken an ihre ermordeten Brüder, begehrten sie von Innocenz IV, er möge sie ihres Amtes gegen die Ketzer entledigen. Der Papst hob zwar den über Raymund ausgesprochenen Bann wieder auf, allein verwarf seine Appellation gegen die Dominikaner; diesen verweigerte er ihr Begehren, und befahl ihnen das Geschäft der Inquisition, das anfangs vernachlässigt wurde, mit neuem Eifer zu betreiben; den Bischöfen gebot er, ihnen Rath und Schutz zu verschaffen [3]). Zu diesem Zwecke versammelten die Erzbischöfe von Narbonne, Arles und Aix eine Synode zu Narbonne, welche für die Inquisitoren eine Reihe von Vorschriften aufsetzte über die Art die Ketzer und ihre Anhänger aufzusuchen und zu verhören, so wie über die den Verurtheilten aufzulegenden Strafen [4]). Innocenz IV. hatte einige Regeln gegeben, um wenigstens allzuempörende Ungerechtigkeiten der Ketzerrichter zu verhindern [5]); die Synode von Narbonne wich jedoch keineswegs von der gewohnten fanatischen Härte ab. An die Stelle der zu Avig-

---

[1]) Percin, Th. II, S. 75.

[2]) 20. April 1243; Percin, S. 52; — Hist. gén. du Lang., B. III, Preuves, Nro. 245, S. 410; Nro. 255, S. 415.

[3]) Hist. gén. du Lang., B. III, Preuves, Nr. 260, S. 433; — Raynaldi Annales, B. XIII, S. 522, Nro. 30. 31.

[4]) Mansi, B. XXIII, S. 353; er setzt diese Synode in das Jahr 1235; Dom Vaissette (Hist. gén. du Lang., B. III, Note XXX, S. 585 u. f., beweist aber, dass sie zwischen 1243 und 1245, und am wahrscheinlichsten im Jahr 1243 gehalten wurde.

[5]) Raynaldi Annales, l. c.

nonet getödteten Inquisitoren wurden für die Grafschaft von Toulouse die Dominikaner Johann von S. Pierre und Bernhard de Cancio ernannt; diese Mönche zogen sich durch ihre rücksichtslose Strenge den Namen Ketzerhämmer zu [1]. Sie machten den ungeheuersten Missbrauch ihrer Gewalt; an vielen Orten liessen sie die Scheiterhaufen brennen; den sich Bekehrenden legten sie entehrende Pönitenzen, besonders aber unerschwingliche Geldstrafen auf; selbst bevor noch ein Urtheil erfolgt, liessen sie der Angeklagten Güter confisciren [2]. Vergebens weigerten sich viele Barone und Vögte, ja selbst einige Bischöfe, ihre Urtheilssprüche zu verkündigen und auszuführen [3]; vergebens wandten sich milder gesinnte Geistliche, wie die Chorherren von S. Salvy und St. Cécile von Alby und die Mönche von Gaillac, an den römischen Hof mit der Bitte, den Bedrückungen der Inquisitoren Einhalt zu thun, um grösserm Unheil zuvorzukommen; vergebens forderte Innocenz selber sie zu wiederholten Malen zur Mässigung auf: nichts konnte sie bewegen, von ihrem entsetzlichen Treiben abzustehn. Die meisten Prälaten waren übrigens von demselben Hasse gegen die Ketzer beseelt, und man begreift nicht, warum der Papst, in einer Bulle vom 23. Januar 1244, sich beklagen konnte, dass sie seinen Befehlen, den Inquisitoren Beistand zu leisten, nicht gehorchten. Kam doch der Bischof Durand von Alby der Inquisition durch Stiftung einer eigenen, bewaffneten Brüderschaft zu Hülfe, zur Bekämpfung der Katharer und der Waldenser [4]. Zu den in den Jahren 1243 und 1244 Verbrannten gehörten viele Mitglieder edler Familien: Peter Robert von Mirepoix, Braida, Schwiegermutter des Ritters Isarn von Fanjaux, Arnaude von Massa, Peter von Navidals, Esclarmunde, Tochter Raymund's von Perelle, u. a. m.

Da entschloss sich endlich der von allen Seiten gedrängte Graf von Toulouse, „das Haupt des Drachen," das Schloss von

---

[1]) Percin, S. 53. 54; — Biographie toulousaine, Paris, 1823, in 8°; B. II, S. 373 u. f.

[2]) Die Synode von Béziers 1246 musste verbieten, dass die Güter der Angeklagten „nullatenus confiscentur, donec per sententiam fuerint condemnati;" can. 3; bei Mansi, B. XXIII, S. 692.

[3]) Synode von Valence 1248; Mansi, B. XXIII, S. 773, can. 9 u. 10.

[4]) Die Waldenser waren damals nur in geringer Zahl im Languedoc; vor Ende des 13. Jahrhunderts erinnern wir uns nicht, Inquisitions-Prozesse gegen Waldenser dieser Gegenden gefunden zu haben.

Montségur einzunehmen und zu zerstören. Schon 1238 hatte er diese für unüberwindlich gehaltene Feste belagert; in seinem Friedensvertrage mit Ludwig IX, vom Jahre 1241, hatte er dann deren Vernichtung feierlich geloben müssen; auch unternahm er kurz darauf eine neue Belagerung, allein kühn und geschickt vertheidigt, widerstand das Schloss siegreich einem Heere, dessen Befehlshaber selber insgeheim eingelassen wurden, um dem Gottesdienste der Ketzer beizuwohnen. Jetzt aber, nachdem er sich genöthigt gesehn hatte, allen Unternehmungen gegen den König zu entsagen und sich unbedingt zu unterwerfen, bedrohte er das Schloss mit ernstlicherer Gefahr. Der frühere Oberherr und Beschützer desselben, Roger-Bernhard von Foix, dem man kurz vor seinem Tode noch eine Abschwörung abgenöthigt hatte [1]), war 1241 gestorben, und sein Sohn Roger IV. hatte 1243 dem König von Frankreich den Vasalleneid geschworen. Raymund von Perelle, dessen eigene Tochter, wie eben bemerkt, den Scheiterhaufen hatte besteigen müssen, bereitete sich daher zur verzweifeltsten Gegenwehr. Eine grosse Anzahl von Rittern schlossen sich mit ihm in der Feste ein. Nicht zu den geringsten Merkwürdigkeiten dieser Geschichte gehört, dass Bernhard Roqua, der Vogt des Grafen von Toulouse selbst, einen in der Kunst der Kriegsmaschinen erfahrnen Mann nach Montségur sandte, um die Leitung der Vertheidigungswerke zu übernehmen. Von allen Punkten des Landes wurden Lebensmittel, Geld, Waffen, selbst Balisten und andre Geschosse in die Feste geschickt. Viele Vollkommne und Lehrer waren daselbst während der Belagerung anwesend; die Bischöfe Bertrand Martini und Raymund Agulier [2]) feuerten in ihren Predigten den Muth der Vertheidiger an; die meisten dieser letztern trafen mit den geistlichen Häuptern die Uebereinkunft der Convenenza, und es wurde ihnen, gegen die strenge Regel der Sekte, zugesagt, dass sie, im Falle tödtlicher Verwundung das Consolamentum selbst dann erhalten sollten, wenn sie schon den Gebrauch der Sprache verloren hätten. Selbst Frauen nahmen an der Vertheidigung des Schlosses Theil; Philippa, die Gemahlin des Ritters Peter-Roger von Mirepoix, und viele andre machten gleichfalls die Convenenza für den

---

[1]) Hist. gén. du Lang., B. III, Preuves, Nro. 229, S. 392.

[2]) Wir konnten nicht ausmitteln, wann dieser letztere zum Bischof geweiht wurde, und welcher Kirche er vorstand.

Fall, dass sie im Kampfe tödtliche Wunden erhielten. Aller Muth der Belagerten konnte jedoch das Schloss nicht retten; nach mehrern Stürmen wurde es gezwungen sich zu ergeben. Vor der Uebergabe liessen sich noch viele der eingeschlossenen Ritter durch das Consolamentum unter die Vollkommnen aufnehmen, obgleich sie das Schicksal kannten, das sie als solche erwartete. Keiner dachte an ein Entkommen, das nicht unmöglich gewesen wäre; selbst die Bischöfe und Lehrer blieben zurück. In einer letzten Versammlung beschlossen sie, dass nur vier die Burg verlassen sollten, um die in einem Walde verborgene Kasse der Sekte zu retten und den andern Brüdern die Nachricht von dem Falle der Feste und von der standhaften Ausdauer ihrer Bewohner zu überbringen. Demnach wurden in der Nacht vor der Uebergabe Amiel Aycart, Pictavinus, Hugo und ein vierter Vollkommner an Stricken die Felsen hinuntergelassen; sie verbargen sich eine Zeit lang in einer Schlucht, und erreichten dann glücklich die Burg So, in der sie Freunde und Brüder fanden. Nach der Uebergabe liessen die Inquisitoren alle Vollkommnen, und die, welche während der Belagerung das Consolamentum empfangen hatten, 200 an der Zahl, den 14. März 1244, ohne Prozess und Urtheil lebendig verbrennen [1]. Unter den Verbrannten waren die beiden Bischöfe Bertrand Martini von Cathavelle und Raymund Agulier, Wilhelm Johannis, Diaconus von St. Foy, Martin Rotland, ein geachteter Prediger, Maurand von Toulouse, Nachkomme des Bürgers Peter Maurand, der im Jahr 1178 als Ketzer verurtheilt wurde, Raymunde, Gattin des Ritters von Cuc, und mehrere andre Frauen. Einige Monate später verurtheilten die Inquisitoren eine Menge von Rittern und Kriegsleuten, die bei der Vertheidigung gewesen waren, zu verschiednen Arten von Bussen.

Die Einnahme dieses gefürchteten Asyls der Sekte war jedoch noch lange nicht der letzte Akt in dem grossen, düstern Drama des zwischen der römischen Kirche und der katharischen Häresie im südlichen Frankreich geführten Kampfes. Noch mehr als ein halbes Jahrhundert widerstand die Sekte dem Wüthen der Inquisitoren; noch unzählige Male verbreiteten die Flammen der Scheiterhaufen ihren schrecklichen Glanz über die blühenden Fluren des Südens, allein die Ketzerei lebte im Herzen des Volkes fort, sie

---

[1]) Guil. de Pod. Laur., S. 698; — Vignier, Recueil de l'histoire de l'Eglise, S. 461.

behielt ihre Bischöfe, ihre ganze kirchliche Form. Erst in der ersten Hälfte des vierzehnten Jahrhunderts begann sie zu schwinden, zum Theil weil der Adel, der sich seit der Vereinigung des Landes mit der Krone von Frankreich immer mehr dem nordfranzösischen Einflusse fügen musste, sie nicht mehr beschützte, und das Volk daher keinen Haltpunkt mehr fand gegen den Druck der Inquisition; zum Theil aber auch weil der Grundirrthum des katharischen Systems bei der fortschreitenden geistigen Bildung nicht länger zu bestehn vermochte. Der Katharismus verschwand ohne Spur zurückzulassen; das ihm zum Grunde liegende religiöse Bedürfniss und die Sehnsucht nach geistiger Freiheit, diese blieben jedoch zurück; daher im vierzehnten und im fünfzehnten Jahrhundert die grössere Verbreitung der Waldenser und im sechzehnten die Entstehung zahlreicher protestantischer Gemeinden in den südfranzösischen Provinzen.

RICHARD SIMON.

Von

Dr. K. H. GRAF,

Licent. der Theologie.

Die sogenannte biblische Einleitung hat seit Kurzem angefangen, in ihrer Behandlung eine wichtige Umgestaltung zu erfahren; nachdem man schon längst das Mangelhafte ihrer bisherigen Form eingesehn, hat man endlich den Weg gefunden, diesem losen Aggregat von Vorkenntnissen, diesem „Mancherlei" ein wissenschaftliches Prinzip zum Grunde zu legen, welche Neuerung als ein so wichtiger Fortschritt erkannt worden ist, dass man sich um die Priorität derselben streitet [1]. Richard Simon ist es aber, der den ersten Anspruch auf die Ehre dieses wissenschaftlichen Fortschritts macht, und dieser lange einseitig verketzerte, später ebenso einseitig gepriesene Katholik ist auch in neuerer Zeit von den Protestanten unter den Heroen der Kritik stets vorangestellt worden, ohne dass man seine Leistungen eigentlich je genauer untersucht hätte. Um mit möglichster Einsicht und Unpartheilichkeit zu bestimmen, welche Stelle diesem Manne in der Entwicklungsgeschichte der Wissenschaft zukömmt, muss man nicht blos seine Werke, sondern auch ihn selbst, der so einzig in seinem Zeitalter dasteht, kennen lernen. Wohl ist sein Leben nicht reich an Begebenheiten, es ist das Leben eines Gelehrten, der in der Studirstube sich seine Lorbeeren erkämpft. Aber von hohem Interesse ist die Frage, welche Stellung er unter den religiösen Partheien seiner Zeit eingenom-

[1]) Hupfeld, über Begriff und Methode der sogenannten bibl. Einleitung. Marburg, 1844.

men, er, der als Katholik mit einer Freiheit und Unbefangenheit der Ansichten auftrat, zu welcher die Protestanten in Deutschland, dem Heerde der Reformation, erst hundert Jahre später unter vielen Kämpfen gelangten; und diese Frage kann nur durch eine genauere Kenntniss seiner ganzen Thätigkeit und der Streitigkeiten, in die er verwickelt wurde, beantwortet werden.

Man hat zwar oft behauptet, gerade als Katholik habe er in der biblischen Kritik freiere Hand gehabt, weil er den Grundsätzen seiner Kirche dabei nichts zu vergeben brauchte; allein warum wurden denn seine Werke verboten? warum trat Bossuet, der Repräsentant der Orthodoxie, als sein Gegner auf und beschuldigte ihn der Häresie? warum musste er bis an das Ende seines Lebens Verfolgung fürchten? Bei dem Protestanten Clericus, seinem Zeitgenossen, finden wir ja eben so freie, ja noch freiere Ansichten; und wenn Clericus auch aus dem kirchlichen Verbande treten musste, in welchem er erzogen war, wie auch Simon aus dem Oratorium trat, so lebte, lehrte und schrieb er doch ruhig unter Protestanten bis an sein Ende. In Deutschland waren freilich damals, bei der herrschenden Vergötterung des biblischen Buchstabens, Ansichten wie die seinigen etwas Unmögliches, aber in Frankreich herrschte ein weit lebendigeres allseitigeres theologisches Leben. Die hohe Erregung aller Kräfte in Litteratur, Wissenschaft und Kunst, welche unter Ludwigs XIV. Regierung so viele Meisterwerke jeder Art hervorrief, war auch in die theologischen Wissenschaften eingedrungen. Welche reichen Quellensammlungen, welche gründliche Bearbeitungen der Kirchengeschichte haben wir dem edeln Wetteifer zwischen Katholiken und Protestanten zu verdanken? Die Polemik zwischen beiden Kirchen, die innern Streitigkeiten zwischen Calvinisten und Arminianern auf der einen, zwischen Jansenisten und Jesuiten auf der andern Seite, regten zu fortwährender Arbeit an und förderten mächtig die geistige Entwicklung. Erst als die katholische Politik ihre Gegner mit den Waffen des Fleisches aus dem Felde schlug, rosteten auch bald die Waffen des Geistes, mit denen allein der Kampf geführt werden sollte; die Bewegung stockte, das rege Leben erstarb. Darum hatte Simon keine Nachfolger in seinem Vaterlande, denn Vorgänger hatte er gehabt, die ihm mit rühmlicher Anstrengung den Weg gebahnt.

Vielleicht möchte man eine neue Biographie Simon's für überflüssig halten, da wir ja eine solche bei der Amsterdamer Aus-

gabe seiner Briefe von seinem Verwandten [1]) Bruzen de la Martinière besitzen. Allein eben über das, was für uns das Wichtigste ist, gibt uns diese keinen genügenden Aufschluss. La Martinière hatte zwar unter der Leitung seines Vetters in Paris studirt, allein da seine Studien eine andere Richtung genommen, so waren ihm die theologischen Gegenstände zu fremd, als dass er sich über des berüchtigten Kritikers Leistungen und Verhältnisse ein selbständiges Urtheil hätte erlauben können. Theils stand er ihm überhaupt noch zu nahe, theils war er doch schon seit zu langer Zeit von ihm entfernt, um aus frischer Erinnerung zu schöpfen; er entnahm daher seine Erzählung grösstentheils den Quellen, die uns auch jetzt noch zu Gebote stehn, ohne tiefer einzugehn [2]). Neues werden wir zwar in Hinsicht auf die äussern Begebenheiten im Leben Simon's wenig zu liefern haben; sie haben aber auch weniger Wichtigkeit für uns, als der innere Gehalt desselben. Darzustellen, in welchen Verhältnissen zu den verschiednen religiösen Parteien seiner Zeit er gestanden, zu würdigen, was er auf dem Gebiete seiner Wissenschaft geleistet, ein möglichst treues Bild seiner Persönlichkeit zu entwerfen, dies soll unsre Hauptaufgabe sein, und die einzelnen Umstände seines Lebens sollen dazu dienen, unser Urtheil zu begründen und zu veranschaulichen.

Ueber die Jugendjahre Simon's haben wir nur dürftige Nachrichten, und wer ihn zuerst zu den Studien hinführte, in denen er nachher so grossen Ruhm erwarb, wissen wir nicht. Er folgte der Bahn, welche ihm die Natur durch die eigne Richtung seiner Geistesfähigkeiten vorgeschrieben hatte, und sein Hauptlehrer war der innere Drang, der ihn zu immer regem Fleisse anspornte. Er war den 13. Mai 1638 in Dieppe geboren. Seine Anlagen entwickelten sich zuerst in der Lehranstalt, welche die Oratorianer

---

[1]) La Martinière war nicht sein Neffe, sondern blos Neveu à la mode de Bretagne, d. h. Geschwisterkindssohn.

[2]) Antoine Augustin Bruzen de la Martinière wurde in Dieppe 1662 geboren, vollendete seine Studien in Paris, und beschäftigte sich besonders mit Geschichte und Geographie; 1709 wurde er französischer Secretär bei dem Herzog von Mecklenburg, begab sich nach dessen Tode nach Holland, und lebte fortan im Haag, wo er 1726—30 ein grosses geographisch-historisch-kritisches Lexicon herausgab, 10 Bde. f°., in's Deutsche übersetzt und vermehrt von Wolf, Leipzig, 1744—50, 13 Bde. f°. Seine hohen Verbindungen verschafften ihm den Titel eines Raths des Herzogs von Parma, Secretär des Königs beider Sicilien, ersten Geographen des Königs von Spanien. Er starb im Haag 1746.

bald nach der Stiftung ihres Ordens in seiner Vaterstadt gegründet hatten. Da aber seine Eltern nicht im Stande waren, ihm auf längere Zeit die Mittel zur Fortsetzung seiner Studien zu geben, bewog ihn einer der Ortspfarrer, welcher selbst Oratorianer war, in den Orden einzutreten, und verschaffte ihm eine Freistelle, welche ihm die mit dem Eintritt gewöhnlich verbundenen Ausgaben ersparte. Doch ehe noch das Jahr seines Noviziats abgelaufen war, trat er wieder aus, weil es ihm unmöglich wurde, sich der Regel des Hauses zu unterwerfen, nach welcher die Novizen während dieser Zeit ihre Studien bei Seite setzen mussten, um blos erbauliche Bücher zu lesen und geistliche Uebungen vorzunehmen. Ein wohlhabender Freund, De la Roque [1]), nahm sich seiner an, führte ihn nach Paris, und verschaffte ihm die nöthigen Geldmittel zum Studium der Theologie [2]). Während er seinen zweijährigen philosophischen und dreijährigen theologischen Cursus absolvirte, richtete er schon sein Hauptaugenmerk auf das Studium der Bibel, beschäftigte sich mit dem Hebräischen und den damit in Verbindung stehenden orientalischen Sprachen, und konnte auch bald Andern Unterricht darin ertheilen. Die Bibliothek, welche das Haus der Oratorianer in Paris besass, zog ihn besonders an, doch erst nachdem ihm der Vorsteher P. Bertad die Erlaubniss gegeben hatte, auch während seines Noviziats seine Studien fortzusetzen, entschloss er sich im Jahr 1662 auf's Neue einzutreten [3]).

Der von dem Florentiner Philipp von Neri in Rom gestiftete freie Verein von Geistlichen ohne bindendes Gelübde, welcher unter dem Namen des Oratoriums bekannt ist, war im Jahr 1611 von dem nachmaligen Cardinal Peter von Berülle in Frankreich eingeführt worden, und hatte hier eine besondre Verfassung erhalten. Ungeachtet des Widerstandes der Jesuiten, die in dem neuen Orden bald einen mächtigen Nebenbuhler sahen, hatte er in kurzer Zeit eine grosse Verbreitung gefunden, und ausgezeichnete Männer waren schon aus seinem Schoosse hervorgegangen. In Paris be-

---

[1]) Starb als Domdechant in Rouen 1729.

[2]) Saas, Notice des Manuscrits de la Bibliothèque de l'Eglise métropolitaine de Rouen, 1749. S. 38.

[3]) Credner, Einleitung in das N. T. §. 25, macht Simon irriger Weise zu einem Dominikaner. Solche Versehen sind gefährlich, denn nun ist er auch ein Dominikaner in der Ersch- und Gruber'schen Encyclopädie, Art. Inspiration, und vielleicht auch anderswo.

sass er ein Seminarium in der Vorstadt St. Jaques und ein grosses Wohngebäude mit einer schönen Kirche [1]) in der Strasse St. Honoré. Hier wohnten die Väter zusammen, und zwar bezahlten die meisten ein jährliches Kostgeld [2]), wenn sie sich nicht durch besondre Leistungen dem Orden nützlich machten. Wie es aber in allen solchen Ordenshäusern geht, wo nicht jeder Einzelne an ein bestimmtes, seine ganze Zeit in Anspruch nehmendes Geschäft gebunden ist: Wenige wussten sich nützlich zu beschäftigen, die Meisten lebten im Müssiggange, tödteten die Zeit mit Klätschereien, und glaubten ihrer Pflicht genügt zu haben, wenn sie ihre für jeden Tag vorgeschriebenen Litaneien abgesungen hatten. Wie es denen ging, die ihre Musse besser anwandten, sehen wir an Simon's Beispiel. Er studirte mit grossem Eifer die Grundsprachen der Bibel, die Rabbinen, die Kirchenväter, und der sechzigjährige P. Bertad liess sich selbst täglich eine Stunde von ihm unterrichten [3]); von den geistlichen Uebungen, die ihm als ein blosser Zeitverlust erschienen, machte er nicht mehr mit, als er gerade musste. Darüber klagten nun Einige bei dem neuerwählten General, dem als Prediger ausgezeichneten P. Senault [4]): in dem Ordenshause, wo man nur beten solle, werde studirt, und man lese darin ketzerische Bücher. Der General erschien eines Tages mit seinen drei Assistenten in Simon's Zimmer, hielt Haussuchung und nahm ihn in's Verhör; dieses hatte aber keine andre Folge, als dass der Richter mit grosser Achtung von dem Angeklagten schied, und sich freute, einen Mann, der so viel Ausgezeichnetes versprach, in seinem Orden zu besitzen [5]). Simon war über diese Inquisition so entrüstet, dass er austreten und zu den Jesuiten gehn wollte; doch P. Bertad stellte ihm vor, dass er es dort nicht besser haben würde, hatten doch auch die gelehrten Benediktiner in St. Germain-des-Prés von ihrer Umgebung genug auszustehn, und so entschloss er

---

[1]) Diese gehört jetzt der reformirten Gemeinde.

[2]) Darum sagten Uebelwollende, das Oratorium sei ein gutes Wirthshaus mit der Dornenkrone zum Schilde, welches Jeden für sein Geld, Wenige aber um ihres Verdienstes willen, aufnehme. Apologie contre Le Vassor. S. 21.

[3]) Apol. contre Levassor, S. 12. Critique de la Bibliothèque des auteurs eccl. de Dupin. T. II, S. 441.

[4]) Geboren in Antwerpen 1604, General des Oratoriums 1662, starb den 3. August 1672.

[5]) Apol. contre Le Vassor, S. 12 ff.

sich denn da zu bleiben, wo er immer noch am meisten Freiheit geniessen konnte. Von dieser Zeit an fasste er aber einen durch nachfolgende Erfahrungen immer steigenden Widerwillen gegen Mönchs- und Klosterleben, und er äusserte einst, bei Gelegenheit eines Streites zwischen Dom Vessier und Mabillon: Zank unter den Mönchen sei für einen Mönch kein hinreichender Grund aus dem Kloster zu treten, denn sonst würden die Klöster längst alle leer stehn [1].

Nach Beendigung seines Noviziats wurde Simon, der kein Kostgeld bezahlen konnte, in die Lehranstalt nach Juilly [2] geschickt, um Philosophie zu dociren. Schon im folgenden Jahre erhielt er aber eine seinen Neigungen angemessnere Beschäftigung. Die Bibliothek des Oratoriums in der Strasse St. Honoré besass einen reichen Schatz orientalischer Handschriften, welche grösstentheils durch den Gesandten Harlay de Sancy von Konstantinopel gebracht worden waren; darunter viele Schriften von Rabbinen, mehrere Manuscripte des A. T. und ein schöner samaritanischer Pentateuch [3]. Simon wurde vom Bibliothekar mit Anfertigung des Catalogs derselben beauftragt, und konnte nun ganz seinen Lieblingsstudien leben. Da der General ihm alle Zeit dazu liess, so studirte er die Rabbinen, die man ihm in die Hände gab, mit dem grössten Eifer, verglich die alttestamentlichen Handschriften, sam-

---

[1]) Lettres choisies, T. IV, S. 249. Man vergleiche seine bittern Aeusserungen über das Oratorium in dem Leben des Morinus, Antiquitates Eccl. orient. S. 4: Morinus adhuc juvenis genus istud vitae amplectitur, de perficiendo sacerdotali ordine et ad pristinum statum revocando, uti Berullus sibi proposuerat, minime cogitans, sed quod illud esset studiis suis maxime commodum, videretque in ea Societate Presbyteros qui sub praetextu perficiendi ordinis sacerdotalis nullo Religionis voto adstricti nullisque functionibus ecclesiasticis occupati pingui otio fruebantur. — —. Cum autem domus illius Presbyteri vitam plane otiosam agèrent ac tranquillam, cantandis solum Litaniis quibusdam occupati, literarum studio se totum dedit. Cantus ejusmodi Litaniarum apud Oratorianos putatur auctor Cotonus Jesuita sagacissimus, qui exemplo societatis suae Berullum commonuit necesse prorsus esse, ut Congregationis suae homines functionis alicujus ecclesiasticae beneficio domi retineret, alias per urbem quotidie errabandos fore. — Ille ne in otio cum plerisque Congregationis suae sociis languere videretur etc.

[2]) Dieses berühmte von den Oratorianern 1638 in Juilly, einem Dorfe acht Stunden nordöstlich von Paris, gestiftete Gymnasium blühte bis zur Revolution und besteht auch jetzt noch unter geistlicher Leitung fort.

[3]) S. Lettres choisies, T. II, L. 14.

melte ihre verschiednen Lesarten, und übersetzte sogar zu seinem Gebrauche die grosse Masorah [1]). Auch mit dem N. T., mit den Schriften der Kirchenväter, besonders der griechischen, und mit vielem andern beschäftigte er sich; mit einem vortrefflichen Gedächtnisse und einem lebhaften, leicht und schnell auffassenden Geiste begabt, sammelte er reiche Schätze des Wissens, die er später in seinen Werken ausbeutete.

An eine äusserst mässige Lebensart gewöhnt, kannte Simon keinen andern Genuss, als das gelehrte Studium [2]). In seinem Aeussern hatte er nichts Einnehmendes: er war ein kleiner Mann mit ziemlich unangenehmen Gesichtszügen; auch wie es scheint ziemlich trocken im Umgange mit Andern. Für Poesie hatte er keinen Sinn und alles Mystische in der Religion war ihm fremd. Er war ein Verstandesmensch, und dieses bedingte natürlich auch seine theologische Richtung. Durch ihre Stellung waren die Oratorianer Gegner der Jesuiten: sie hatten diesen die alleinige Leitung des Jugendunterrichts aus den Händen gewunden, und traten ihnen in der öffentlichen Meinung und in dem Einfluss durch Wissenschaft überall entgegen. Schon darum war es natürlich, dass sich das Oratorium im Allgemeinen den Jansenisten anschloss, wenn auch nicht persönliche Verbindungen mit den Bewohnern von Portroyal schon von der Zeit des Stifters an dieses Band noch enger geknüpft hätten. Zu den eifrigen Anhängern von Portroyal gehörten damals fast alle die, welche die Aemter der Gesellschaft bekleideten; es gab aber auch eine kleinere Gegenparthei und eine Parthei, die sich ganz neutral verhielt [3]). An dem ganzen Treiben in Portroyal konnte Simon keinen Geschmack finden; die augustinische Lehre von der Gnade befriedigte seinen Verstand nicht, und die griechischen Kirchenväter, die er mit besondrer Vorliebe studirte, bestärkten ihn im Widerspruch gegen dieselbe. Zwar wollte er der neutralen Parthei, die er die Zuschauer nannte, angehören, im Grunde aber neigte er sich ganz der Theologie der Jesuiten zu, und da er diese Neigung so wenig verhehlte als seine

---

[1]) Vgl. Réponse à la Défense des Sentimens des theol. de Hollande, S. 62. Critique de Dupin, T. II, S. 443. Saas, l. l., S. 53. Lettres chois. T. II, S. 187.

[2]) Ob er schon damals die später ihm eigene Gewohnheit angenommen hatte, auf einem Teppich oder einigen Kissen auf dem Boden liegend, zu arbeiten, können wir nicht sagen.

[3]) Difficultés prop. au P. Bouhours, Lettre 3e., S. 64.

Abneigung gegen Portroyal, setzte er sich bald vielerlei Unannehmlichkeiten aus, die zuletzt, nach der Verdammung seiner kritischen Geschichte, seinen Austritt aus dem Orden zur Folge hatten. Als im Jahr 1669 der erste Band des Werkes von Nicole und Arnauld über die Beständigkeit der katholischen Kirche in der Lehre von der Eucharistie gegen Claude erschien, schrieb er auf Bitten eines seiner Freunde Einwürfe nieder, wie sie sich gegen die Beweisführung von protestantischer Seite erheben liessen, und schickte dieselben, in Form eines Briefes, an Arnauld. Der Brief sollte nicht weiter gegeben werden, kam aber doch in viele Hände; grosses Geschrei wurde darüber erhoben, und Simon beschuldigt, er habe unter dem Vorwande, die schwachen Seiten des Werkes aufzudecken, für die Reformirten Parthei genommen und die Herren von Portroyal verunglimpft. Mit Mühe gelang es ihm sich zu rechtfertigen [1]; der P. Seguenot, ein eifriger Jansenist, der an Bertad's Stelle Vorsteher geworden war, zeigte ihm in der Folge bei jeder Gelegenheit seinen Groll.

Nach Beendigung des Catalogs war er 1668 wieder für einige Zeit als Docent der Philosophie nach Juilly gegangen; 1670 empfing er in Meaux die Priesterweihe [2], und wurde im folgenden Jahre von seinem General dem Prinzen Caesar von Este in Juilly [3] zum Mentor gegeben; doch schon 1672 kehrte er wieder nach Paris zurück. Ein gelehrter Jude aus Pignerol, Namens Salvador, kam damals gewöhnlich Sonnabends Nachmittag zu ihm und las mit ihm rabbinische Schriften. Dieser erzählte ihm von der Verurtheilung mehrerer Juden in Metz durch das dortige Parlament, wegen eines angeblichen Kindermordes; der eine, Raphael Levi, war zum Feuertode verdammt, Mayer Schwab und ein andrer mussten dasselbe Urtheil erwarten, sie hatten aber an den königlichen Rath appellirt (1670). Sogleich schrieb er zu ihrer Vertheidigung ein Faktum, welches gedruckt und an die Richter und einige hochgestellte Männer vertheilt wurde, worin er die Nichtigkeit aller der eingebildeten Verbrechen bewiess, deren man von

---

[1]) S. Lettres chois., T. III, Br. 4 u. f.

[2]) Komischer Auftritt, welcher bei dieser Gelegenheit vorfiel, bei La Martin. S. 12 ff.

[3]) Lettres chois., T. II, Br. 7 u. 12.

jeher die Juden beschuldigt hatte [1]. Mit dieser ersten Druckschrift eröffnete er auf ehrenvolle Art seine schriftstellerische Laufbahn; auch gewannen die drei Juden ihren Prozess.

Noch einmal trat er einige Jahre später als Advokat auf, und zwar in einem Prozess, welchen der Fürst von Neuburg 1676, als Abt von Fécamp in der Normandie, gegen die Benediktiner seiner Abtei führte. Auf Bitten des Oratorianers Verjus, Generalvikars des Prinzen, verfasste er eine Vertheidigungsschrift für den Abt, in welcher er die Benediktiner, denen er ebenso geneigt war, als den „Herren von Portroyal" [2], nicht schonte. Dies war ein neuer Stein des Anstosses für seinen Orden, denn das Oratorium und die Congregation des h. Maurus standen als Freunde in Einem Lager gegen die Jesuiten. Der neue General P. Sainte-Marthe [3], ein einfacher und gerader, aber hitziger Mann, hatte gleich bei seinem Amtsantritt 1672 die, welche der augustinischen Lehre nicht zugethan waren, aus dem Oratorium entfernt, R. Simon jedoch, wiewohl er auch unter die räudigen Schafe gehörte, wegen seiner grossen Gelehrsamkeit verschont. Jetzt durch die Klagen der Benediktiner aufgebracht, liess er ihn zu sich kommen, und machte ihm bittre Vorwürfe darüber, dass er sich lieber der Feinde als der Freunde des Oratoriums annehme. Verjus, als Bruder eines bekannten Jesuiten schon längst verdächtig, musste unter dem Vorwand, dass sein Vikariat mit seiner Stellung nicht verträglich sei, aus der Gesellschaft austreten; den gelehrten Simon mochte man aber nicht gern den Jesuiten zuschicken. Um ihn wenigstens zu entfernen, bot man ihm eine nicht unwichtige Stelle in Rom an; er schlug sie aber aus, weil er eben mit der Ausarbeitung seiner kritischen Geschichte des A. T. beschäftigt war [4]. Nach dem Erscheinen dieses Werkes war keine Schonung mehr für ihn möglich; ehe wir aber davon sprechen, müssen wir noch einige

---

[1]) Wieder abgedruckt in der Bibliothèque critique de Sainjore, T. I, S. 109 ff. Vgl. Lettres chois., T. II, S. 59; T. III, S. 11.

[2]) In der Biblioth. crit., T. III, S. 1 ff.

[3]) Abel Louis de Sainte-Marthe, der fünfte General des Oratoriums, geb. in Paris 1621; er fiel wegen seines Jansenismus bei dem König in Ungnade, und wurde von dem Erzbischof von Paris 1696 gezwungen, sein Amt niederzulegen, starb den 8. April 1697.

[4]) Apol. contre Le Vassor, S. 37 ff.

unwichtigere Schriften erwähnen, die er während der Bearbeitung desselben herausgab. .

Der erste Band des Werkes über die Beständigkeit der Kirche in der Eucharistie, welcher 1669 von Portroyal aus erschienen war, veranlasste ihn zu einem genauern Studium der griechischen Kirchenlehre in dieser Hinsicht; theils als Frucht dieses Studiums, theils auch wahrscheinlich um das, was er durch seinen oben erwähnten Brief an Arnauld verdorben hatte, wieder gut zu machen, gab er als Antwort gegen Claude 1671 griechisch und lateinisch mit einem ausführlichen Commentar die in Venedig 1604 griechisch erschienenen Schriften des Gabriel Severus, ehemaligem Erzbischof von Philadelphia, heraus, in welchen die Uebereinstimmung der griechischen Kirche mit der römischen in der Abendmahlslehre nachgewiesen war[1]). Er fand bei diesen Untersuchungen, dass alle die angeblichen Häresien der verschiednen christlichen Seiten im Orient auf nichts anderm, als auf einer Verschiedenheit im Ausdrucke beruhten; hätten die Orientalen die Theologie in den Schulen der Lateiner studirt, so würden sie wie die Lateiner sprechen, und von ihren eingebildeten Ketzereien wäre keine Rede. Diese Meinung begründete er durch Untersuchungen über den Glauben und die Gebräuche der orientalischen Christen[2]), die er aber erst in späterer Zeit veröffentlichte, und sprach sie auch in der Vorrede zu seiner 1675 herausgegebenen Uebersetzung der Reise Dandini's nach dem Libanon aus; doch deutete er auch hier an, was er bei andern Gelegenheiten offner aussprach, dass die griechische Kirche in manchen Stücken

---

[1]) Fides Ecclesiae Orientalis seu Gabrielis Metropolitae Philadelphiensis Opuscula, nunc primum de graecis conversa. Cum Notis uberioribus, quibus Nationum Orientalium persuasio, maxime de rebus eucharisticis, ex libris praesertim manuscriptis vel nondum Latio donatis illustratur. Adversus Claudii Calviniani Ritus Carentone Ministri Responsum ad Perpetuitatem Fidei Ecclesiae catholicae de iisdem rebus Eucharisticis a clarissimo Arnaldo Doctore Sarbonico defensum. Opera et studio Richardi Simonis e Congregatione Oratorii D. N. J. C. His accesserunt Epistolae duae ad Joannem Morinum, quarum una est Leonis Allatii, Abrahami Echellensis Maronitae altera. Parisiis, ap. Gasp. Meturas, 1671, 4°, 299 S. — Er hatte sogar den Plan, unter dem Titel: Graecia schismatica Alles zu sammeln, was die griechischen Schriftsteller bis zum 16. Jahrhundert über das Abendmahl geschrieben hatten, doch wurde dieses Vorhaben nicht ausgeführt. La Perpétuité de la Foy, T. IV, Préf.

[2]) Critique de Dupin, T. II, S. 446.

der alten Lehre treuer geblieben sei, als die römische[1]). Der Jesuit Dandini (starb 1634) war 1596 von dem Papst Clemens VIII. zu den Maroniten geschickt worden, um nähere Erkundigung über ihren Glauben und ihre Gesinnung gegen den päpstlichen Stuhl einzuziehn; den Styl seiner nachlässig geschriebnen Reisebeschreibung verbesserte Simon in seiner Uebersetzung, und berichtigte in seinen Anmerkungen deren zahlreiche Irrthümer[2]).

Zu derselben Zeit übersetzte er auch das kleine Werk des gelehrten Rabbinen Leo von Modena[3]) über die Gebräuche der Juden, welches von dem jüngern Buxtorf in seiner jüdischen Synagoge hauptsächlich benutzt worden war[4]). Dazu fügte er zwei Abhandlungen über die Karaiten und die Samaritaner, die erste nach einer aus Konstantinopel gebrachten Handschrift des Karaiten Aron Ben Joseph, die andre nach den Briefen der Sama-

---

[1]) Faute de connaissances - il arrivera que nous accuserons les autres d'innovation, sans prendre garde que nous avons nous-mêmes innové. Voy. de Dandini, Préf.

[2]) Das italienische Original ist betitelt: Missione apostolica al patriarca e Maroniti del monte Libano, Cesena, 1656. Paulus hat daraus einen Auszug in dem zweiten Theile seiner Samml. merkw. Reisebeschreib. aufgenommen. — Voyage du Mont Liban, traduit de l'Italien du R. P. Jerome Dandini, Nonce en ce Pays là. Où il est traité tant de la créance et des coûtumes des Maronites, que de plusieurs particularités touchant les Turcs et de quelques lieux considérables de l'Orient, avec des remarques sur la théologie des Chrétiens du Levant et sur celle des Mahométans. Par R. S. P. Paris, chez Louis Billaine, 1675. 12. 402 S. It. la Haye, 1684. 12.

[3]) Eigentlich Juda Arieh Ben Isaac, starb in Venedig 1654, berühmt durch seine Biblia hebraea rabbinica, Ven., 1610, 4 T., fol. Seine Historia degli riti hebraici wurde zuerst in Paris 1637 fehlerhaft, dann verbessert in Venedig 1638 gedruckt.

[4]) Cérémonies et Coustumes qui s'observent aujourd'hui parmi les Juifs, traduites de l'Italien de Léon de Modêne, Rabin de Venise. Avec un Supplément touchant les Sectes des Caraites et des Samaritains de nostre temps. Par Don Recared Sçimeon. Paris, 1674. 12. — Zweite Ausgabe mit einer Zugabe: Comparaison des Cérémonies des Juifs et de la discipline de l'Eglise, avec un discours touchant les différentes Messes ou Liturgies qui sont en usage dans tout le monde. Par le Sieur de Simonville. Paris, 1681. 12. Ueber diese 2te Ausg. s. Lettres chois., T. IV, S. 87 ff. — It. La Haye, 1682. 12. — It. Lyon, 1684. 12. — It. Paris, 1710. 12. — Leonis Mutinensis Opusculum de Ceremoniis et Consuetudinibus hodie Judaeos inter receptis, una cum Richardi Simonii Supplementis etc. Interprete Joh. Valentino Grossgebauer Rostochiensi. Francof. ad Maenum, 1693. 12.

ritaner an Scaliger. In der zweiten Ausgabe kam noch eine Vergleichung der Gebräuche der Synagoge und der römischen Kirche in ihrer Uebereinstimmung hinzu. Durch sein eifriges Studium der Rabbinen war Simon damals sehr günstig für die Juden gestimmt, daher seine warme Vertheidigung der drei in Metz Angeklagten, daher auch seine merkwürdige Aeusserung in der Vorrede zu dieser Uebersetzung: „Die Juden zeichnen sich nicht allein im Gebete aus, sondern auch in der Liebe; in dem Mitleid, welches sie den Armen beweisen, glaubt man das Abbild der Liebe der ersten Christen für ihre Brüder strahlen zu sehn, welche damals in dieser Hinsicht das nachahmten, was in den Synagogen geübt wurde; davon haben die Juden die Uebung und den Gebrauch beibehalten, während uns kaum die Erinnerung daran übrig bleibt.“ Dass in manchen Stücken eine blos äusserliche Beobachtung kleinlicher Gebräuche an die Stelle wahrhaft guter Werke trete, erkannte er wohl, erklärte aber die bösen Eigenschaften, die man den Juden im Allgemeinen vorwarf, aus der traurigen Lage und dem Druck, worin sie sich bisher befunden. Später kam er ganz von dieser guten Meinung zurück, und schrieb schon zehn Jahre darauf [1]: „Ich gestehe, dass ich die Juden nicht genug kannte, als ich das kleine Buch des Leo von Modena über ihre Gebräuche in unsrer Sprache herausgab; ich habe in meiner Vorrede von diesem elenden Volke zu viel Gutes gesagt, wie mir in der Folge durch den Umgang mit einigen von ihnen klar geworden ist.“ Später gab er auch das Lesen der Rabbinen ganz auf, nachdem er sie zu seiner Geschichte des A. T. benutzt hatte, und behauptete, in allen ihren Schriften sei, mit Ausnahme einiger Commentatoren und einiger Grammatiker, wenig Brauchbares zu finden [2].

Bei der Uebersetzung des Leo von Modena fing er an, was er in der Folge noch oft that, einen falschen Namen auf den Titel zu setzen; doch war die Pseudonymität diesmal äusserst durchsichtig, denn in der ersten Ausgabe nannte er sich Don Recared Scimeon, in der zweiten Sieur de Simonville. In der Folge wurde diese Pseudonymität bei ihm zu einer Art Monomanie; er gefiel sich darin, unter verschiednen Namen und Gestalten aufzutreten, und verläugnete oft auf die beharrlichste, manchmal sogar auf die

[1]) Lettres chois., T. I, S. 231.
[2]) Lettres chois., T. II, S. 187.

lächerlichste Weise Schriften, welche Jedermann auf den ersten Blick als die seinigen erkannte. Sein heller Verstand scheute sich nicht vor neuen, von den gewöhnlichen abweichenden Meinungen, ja er hatte eine gewisse Freude am Paradoxen, und mochte sein Licht auch nicht unter den Scheffel stellen; aber gegen den Widerspruch war er äusserst empfindlich, und bot ihm nicht gern persönlich die Stirn. Darum trug er oft in einem fremden Rocke die Früchte seiner Forschungen im Publikum herum, und lauschte dann hinter dem Vorhang, um zu hören, was man davon hielt. Merkte er Zeichen des Beifalls, so trat er in seiner wahren Gestalt hervor, und gab sich als jener verkappte Herumträger zu erkennen; vernahm er aber ein unzufriednes Gemurmel oder gar ein Geschrei des Unwillens, dann verläugnete er jenen fremden Mann oder zog wieder ein andres Kleid an, um als Dritter den Zweiten zu vertheidigen. Er hatte dabei den Vortheil, dass die Streiche, die er fürchtete, nicht so geradezu auf seinen Rücken fielen, und das Publikum zuletzt selbst nicht mehr wusste, wer denn der Rechte sei. Zugleich konnte er auch unter der Maske Andern derbere Wahrheiten sagen, und sich selbst, was er nicht ungern that, mitunter einiges Lob spenden, ohne seiner Bescheidenheit zu nahe zu treten. Zu solchen Künsten nahm er auch seine Zuflucht, um mit heiler Haut aus dem Aufruhr herauszukommen, den seine kritische Geschichte des A. T. erregte (1678). Dieses Werk selbst wollte er nicht in eigner Person, aber auch nicht unter fremdem Namen in die Welt einführen; die Anonymität, die für seine nähern Bekannten keine Hülle war, sollte ihn nur ungefährdet über den ernsten Eindruck wegbringen. Er hatte in diesem Werke die besten Früchte seiner langen und mühsamen Studien niedergelegt, und den Ruhm, der ihm aus seiner Arbeit hervorgehn konnte, wollte er auf keinen andern, wenn auch blos eingebildeten Verfasser, übergetragen sehn. Inwiefern der Erfolg seiner Erwartung entsprach, können wir erst berichten, wenn wir uns zuvor durch genauere Betrachtung ein richtiges Urtheil über das darin Geleistete gebildet haben. Unsre Untersuchung würde aber unvollständig sein und wir würden auch später zu lästigen Wiederholungen gezwungen werden, wenn wir nicht zugleich die kritische Geschichte des N. T., welche in drei Theilen erst 1689, 1690 und 1693 erschien, mit hereinzögen; wir müssen daher und können auch ohne allen Nachtheil darin der Erzählung vorgreifen.

Vor Allem zieht die Form seines Werks, in welcher er von

allen seinen Vorgängern und Nachfolgern abweicht, unsre Aufmerksamkeit auf sich. Seit dem Wiedererwachen des Bibelstudiums durch die Reformation waren auch die verschiednen allgemeinern Fragen, welche dabei in Anregung kommen, in vielen Schriften behandelt worden. Man hielt sich dabei an die Andeutungen einiger Kirchenväter, und wenn auch das Material durch fleissiges Sammeln nach und nach vermehrt wurde, so machte doch der bei Katholiken wie bei Protestanten vorherrschende dogmatische Gesichtspunkt eine freiere wissenschaftliche Behandlung unmöglich. Die einzelnen Gegenstände wurden in den, theils nach Hadrian und Cassiodor mit dem Namen Einleitungen, theils mit andern passenden Titeln bezeichneten Schriften, in grösserm oder geringerm Umfange behandelt, und meist ziemlich lose neben einander geordnet. Gewöhnlich sprach man darin von dem Wesen nnd der Inspiration der heiligen Schrift, von der Eintheilung derselben, vom Kanon, von der Sprache und der Integrität des Textes, von den griechischen und lateinischen; zuweilen auch den orientalischen Uebersetzungen; man gab hermeneutische Regeln und erwähnte wohl auch die wichtigsten Ausleger; manches zur Dogmatik Gehörende wurde mit untermengt, besonders seitdem die Protestanten der katholischen Kirche gegenüber die Wortinspiration, die Aechtheit, die Integrität, die Zulänglichkeit, Nothwendigkeit und alleinige Auctorität der Bibel zu dogmatischen Wahrheiten gemacht hatten. Einzelne Fragen wurden, mit Rücksicht auf die Zeitpolemik, ausführlicher besprochen, auch blos einzelne Theile, um einem wissenschaftlichen Bedürfnisse zu genügen, in besondern Schriften abgehandelt. Das umfassendste und gebräuchlichste Werk dieser Art in der katholischen Kirche war die Bibliotheca Sancta des Sixtus Senensis (1566); in der reformirten galt am meisten die Einleitung des Andreas Rivetus (1627); in der lutherischen Walther's Officina biblica (1636) und Hottinger's Clavis Scripturae (1649); für Hermeneutik insbesondre die Clavis des Flacius Illyricus (1567) und die Philologia sacra des Salomon Glass (1623). Der Engländer Brian Walton übertraf zuletzt alle seine Vorgänger durch Schärfe und Gründlichkeit, aber auch seine Prolegomenen (1657) waren immer nur eine Zusammenstellung verschiedner Notizen, die in keinem nothwendigen innern Zusammenhange mit einander standen.

Richard Simon schlug einen ganz neuen Weg ein; statt allerlei zur Bibel Gehöriges systematisch oder kritisch in bestmöglich-

ster Ordnung abzuhandeln, erzählte er die Geschichte der Bibel von Anfang bis auf seine Zeit, und damit war auf einmal in das Ganze wissenschaftlicher Zusammenhang gebracht; an die Stelle vereinzelter, einer andern Wissenschaft dienstbarer Untersuchungen, trat ein eigner Zweig der Wissenschaft, welcher selbständig auftreten und sich auf allen Seiten frei bewegen konnte. Die Geschichte der Bibel liess sich freilich nicht erzählen wie die Geschichte von Thatsachen, die in bestimmten, klaren Dokumenten vorliegen; sie musste zum Theil erst aus verschiedenartigen Erscheinungen, aus dunkeln Andeutungen, aus Muthmassungen erschlossen werden, sie erforderte also kritische Untersuchungen, und da diese nicht als schon erledigt vorausgesetzt werden konnten, so mussten sich Kritik und Erzählung mit einander verbinden: daher nannte Simon sein Werk eine kritische Geschichte. Was die Bibel ursprünglich war, welche Veränderungen sie erlitten, welche Schicksale sie bis auf unsre Zeit gehabt, dies waren die Fragen, welche in einer kritischen Geschichte der Bibel beantwortet werden sollten, und in deren Beantwortung alle die Verhandlungen über den Text, den Kanon, die Uebersetzungen, die Ausleger in nothwendigem Zusammenhange vorkamen, die gewöhnlich in den Einleitungen vereinzelt vorgetragen zu werden pflegten.

Dass dieser innere Zusammenhang von Simon nicht klar erfasst wurde, ihm vielmehr nur dunkel vorschwebte, beweist die Ausführung seines Werks; es geht auch aus den Worten hervor, mit denen er die Angabe seines Planes anfängt: „Ich dachte dem Publikum durch eine kritische Geschichte des Textes der Bibel von Moses bis auf unsre Zeit und der vornehmsten Uebersetzungen, welche davon von Juden und Christen gemacht worden sind, nützlich zu sein; dazu habe ich den Plan einer neuen Bibelübersetzung gefügt, nachdem ich die Fehler der meisten bis jetzt gemachten angemerkt. Zuletzt habe ich das Werk mit einer Kritik der besten biblischen Commentare beschlossen, damit man nicht nur den Text der heiligen Schrift, sondern auch die Art kennen lerne, wie man sie erklären soll.“ Eine Folge des rein historischen Gesichtspunkts war die Trennung der Geschichte des A. und der des N. T. Dies führte aber besonders in der Geschichte der Uebersetzungen und der Ausleger zu vielerlei Wiederholungen, die er nur dadurch hätte vermeiden können, dass er die Geschichte der Entstehung und des Textes zwar getrennt, aber die Geschichte der Bibel als Ganzes bei den Christen, also christlicher Kanon, Bibelübersetzun-

gen und Commentatoren zusammen behandelt hätte. Bei den Schwierigkeiten einer in dieser Hinsicht völlig befriedigenden Anordnung begnügte er sich, die Geschichte des A. wie die des N. T. in eine Geschichte des Textes, Geschichte der Uebersetzungen und Geschichte der Commentatoren einzutheilen. Dabei findet sich aber ein zwar mehr äusserliches, doch auffallendes Missverhältniss zwischen dem Umfange der verschiednen Theile; die Geschichte der Commentatoren des N. T. bildet allein einen ebenso dicken Band, als die ganze Geschichte des A. T. zusammen. Dies ist grösstentheils einer in dem Plane Simon's vorgegangenen Veränderung zuzuschreiben. Seine kritische Geschichte des A. T. hatte er zuerst lateinisch abgefasst, sich aber nachher entschlossen, sie französisch herauszugeben; doch sollte diese französische Bearbeitung nur ein Auszug eines später zu erscheinenden grössern lateinischen Werkes sein, einer Bibliotheca sacra in etwa vier Quartbänden, in welcher alle Beweisstellen und Dokumente in ihren Originalsprachen mitgetheilt werden sollten [1]. Die Unannehmlichkeiten und Schwierigkeiten, die er bei dem Erscheinen des kleinern Werkes fand, vielleicht auch andre Gründe, liessen ihn nicht zur Ausführung des grössern kommen, und er hielt es darum für zweckmässig, einiges bei dem N. T. nachzutragen und dieses selbst ausführlicher zu behandeln; doch bleibt auch dabei, im Vergleich mit den übrigen Theilen, die Geschichte der Commentatoren immer unverhältnissmässig weitläufig.

Was die Darstellung und den Styl betrifft, so verdient Simon die übertriebenen Lobsprüche nicht, die man ihm zuweilen ertheilt hat. Vergleicht man die lateinischen Schriften ähnlichen Inhalts, die zu seiner Zeit in Deutschland, Frankreich und England erschienen sind, so findet man freilich einen bedeutenden Unterschied; er schrieb aber auch in einer Sprache, welche damals durch Meisterwerke der Litteratur sich zur gebildetsten Sprache Europa's erhoben hatte. Dass er Leichtigkeit und Gewandtheit im Ausdrucke besitzt, ist nicht zu läugnen; Klarheit kann man ihm eben so wenig absprechen, vergleicht man aber Leclerc's Beurtheilungsschrift, dann sieht man erst deutlich, wie weit er von einer scharfen, gedrängten, geistreichen Darstellung entfernt ist. Man ver-

---

[1] Réponse à Spanheim, am Ende der Hist. crit. etc. 1685. S. 667. — Hist. des Versions du N. T. Préf. Lettres chois., T. I, S. 233. — Biblioth. crit., T. II, S. 464. Nouv. Observ. Préf.

misst oft nur allzusehr einen methodischen Gang, Abschweifungen stören den Verlauf der Entwickelung, Unordnung in der Gedankenfolge verursacht oft unangenehme Wiederholungen, und die Rücksicht auf Zeitfragen oder einzelne Gegner hat in einigen Punkten eine Ausführlichkeit veranlasst, welche mit dem Uebrigen in keinem Verhältniss steht. Der Styl hat überhaupt etwas Lockeres und oft Weitschweifiges [1]).

Um nun auf den Inhalt des Werkes näher einzugehn, wäre es eben so ermüdend als unzweckmässig, wenn wir einen Auszug nach Ordnung und Zahl der Capitel geben wollten; Simon's Bücher sind ja keine seltnen Manuscripte, sondern in Jedermanns Händen. Es handelt sich blos darum, die Hauptpunkte hervorzuheben, zu untersuchen, was Simon darin geleistet, wie er sich zu seinen Vorgängern gestellt, wie er die zu seiner Zeit besonders streitigen Fragen beurtheilt hat, und uns so ein Gesammturtheil über sein Werk möglich zu machen.

Was bei einer kritischen Bearbeitung der Geschichte der Bibel zuerst in Frage kommen muss, ist die Entstehung der einzelnen Theile derselben, das, was man später die specielle Einleitung genannt hat. Dieser Theil der Untersuchung ist aber bei Simon nicht mit der nöthigen Ausführlichkeit behandelt; er sah ihn blos als einen Theil der Textgeschichte an, und viele Fragen, die noch nicht in Anregung gebracht waren, erschienen ihm nicht in der Wichtigkeit, die sie jetzt für uns haben. Doch stellte er über die Abfassung der Schriften des A. T. eine eigne Hypothese auf, welche grosses Aufsehn machte, und als eine anmassende und die Religion gefährdende Neuerung verschrieen wurde. Die Ansicht, die man von dem Pentateuch hat, wird immer die Ansicht von der hebräischen Litteraturgeschichte überhaupt bedingen; von jenem musste daher die Untersuchung ausgehn. Nun war die mosaische Abfassung des Pentateuchs zwar seit undenklichen Zeiten als dogmatische Wahrheit angesehn worden; doch hatten sich schon vereinzelte Stimmen dagegen geäussert. Unter den Rabbinen brachte Aben Esra (starb 1167) einige kritische Zweifel vor. Weiter

---

[1]) Wie Rosenmüller, Handbuch der bibl. Lit., Th. I, S. 35, sagen kann, in der Geschichte der Commentatoren des N. T. seien „die Eigenheiten, Verdienste und Mängel der angeführten Ausleger mit wenig Aufwand von Worten, ohne weitläufige Proben und Auszüge, wahr und treffend“ dargestellt, ist unbegreiflich. Er hat wohl den dicken Band niemals gesehn.

in seinem Commentar über das Buch Josua Andreas Du-
(1574), welcher den Pentateuch in seiner jetzigen Gestalt
dem Mose, sondern dem Esra zuschrieb; auch Tostatus
lie Jesuiten Perère und Bonfrère erkannten, dass wenig-
einige Stellen von späterer Hand eingeschoben sein mussten.
es in seinem Leviathan (1651) hielt blos einen Theil des
ronomiums für ächt mosaisch; La Peyrère bei seinem Ein-
er die Präadamiten, dem man mehr Wichtigkeit beilegte, als
diente (1655), glaubte, der Pentateuch sei blos ein lange
Mose's Tode verfasster Auszug aus seinem Tagebuche. Spi-
ging tiefer in die Sache ein; er bewiess, dass der Penta-
nicht von Moses geschrieben, die übrigen historischen Bü-
icht gleichzeitigen Ursprungs sein könnten; Esra habe aus
iednen Quellen Gesetze und Geschichte gesammelt, daher
nung, Wiederholungen, Lücken, Widersprüche; später sei noch
es dazu gekommen, und erst in der Makkabäer Zeit habe
anon seine jetzige Gestalt erhalten. Spinoza's Tractatus theo-
-politicus erschien 1670; dass Simon ihn las und benutzte,
ht nur wahrscheinlich, es ist sogar offenbar, dass Spinoza
grossen Einfluss auf seine eignen Ansichten übte. Freilich
er sich niemals auf ihn, er widerlegt sogar seine Folge-
n; wie hätte er auch gestehn dürfen, dass er mit diesem
ten irgend etwas gemein habe? Viele seiner kritischen Zwei-
ienen ihm aber unwiderleglich, und er suchte nur eine Hy-
e zu finden, welche dieselben erledigte, ohne der Inspiration
em Ansehn der h. Schrift allzu nahe zu treten. Dies brachte
ndem er einige Andeutungen seiner Vorgänger, namentlich
umas, weiter ausführte, zu folgender Ansicht, die er in
ch verworrener Darstellung an die Spitze seiner Geschichte
. T. stellte.

'erschiedne Stellen und Ausdrücke im Pentateuch können un-
ch weder von Mose selbst, noch zu seiner Zeit geschrieben
manches wird mehrmals an verschiednen Orten und abwei-
erzählt; viele Wiederholungen, welche zum Theil Erklä-
n sind, zum Theil sich widersprechen, weisen auf verschiedne
ser; die Schreibart ist zuweilen kurz und abgerissen, oft
veitschweifig. Ebenso beweisen viele Stellen der übrigen
ichtsbücher, dass sie nicht gleichzeitig geschrieben sein kön-
und auch bei den andern alttestamentlichen Schriften zeigen
puren mehrerer überarbeitender Hände. Alle diese Erschei-

nungen erklären sich durch das von den öffentlichen Schreibern oder Propheten, den Redaktoren dieser Schriften angewendete Verfahren. So wie es bei andern Völkern, z. B. den Persern und Aegyptern, öffentliche oder heilige Schreiber gab, welche Alles, was den Staat und die Religion betraf, niederschrieben, und, wenn es nöthig schien, bekannt machten, so hatte auch Moses ähnliche Schreiber bei den Israeliten eingeführt, welche beauftragt waren, alle wichtigern Begebenheiten oder Verhandlungen aufzuzeichnen, und die Dokumente in dem Archiv niederzulegen und aufzubewahren. Diese israelitischen Schreiber unterschieden sich von jenen ägyptischen und persischen dadurch, dass sie Propheten, d. h. Volksredner waren, welche vom heiligen Geiste erleuchtet und dadurch irrthumslos, dem Volke den Willen Gottes bekannt machten. Ihr Institut dauerte fort, so lange der jüdische Staat bestand, und zwischen den frühern Nebiim und dem Sopherim der nachexilischen Zeit ist kein Unterschied. Mose schrieb als Gesetzgeber die Gesetze, und verzeichnete auch, was die frühere Geschichte betraf, entweder nach schriftlichen Denkmälern oder nach der Ueberlieferung; die von ihm eingesetzten Schreiber zeichneten die Geschichte seiner Zeit anf; ihre Annalen wurden von ihren Nachfolgern weiter fortgesetzt, und auch ihre eignen öffentlichen Reden und Weissagungen wurden aufgeschrieben und in das Archiv niedergelegt. Aus diesen Dokumenten gaben sie dann dem Volke Auszüge, welche, je nachdem es der Zeit und dem Zweck angemessen schien, überarbeitet, abgekürzt, erweitert wurden. Nach dem Exil trafen die Juden eine Auswahl unter dem, was ihnen übrig blieb, behielten einen Theil in dem Archive, und übergaben dem Volke einen Theil, aus welchem der sogenannte Kanon gebildet wurde. Esra ist jedoch nicht der letzte Sammler und Ueberarbeiter der kanonischen Schriften, auch nach ihm kam noch Einiges dazu. Die Aehnlichkeit des samaritanischen Pentateuchs mit dem der Juden zeigt, dass die Samaritaner diesen nach dem Exil abschrieben, als sie einen Tempel auf Garizim bauten; dass sie die alte Schrift beibehalten haben, beweist nicht, dass ihr Text älter ist. Die Schriften, welche nach Schliessung des Kanons noch gesammelt wurden, nannte man Apokryphen, wahrscheinlich weil der Sanhedrin sie nicht autorisirte; von der Kirche wurden sie mit den andern in Eine Reihe gestellt. Diese Entstehungsart erklärt die Zusätze, Abweichungen, Auslassungeu, Wiederholungen, die sich in diesen Büchern finden; die Unordnung, die sich hie und

da zeigt, lässt sich auch noch daraus erklären, dass man die Bücher auf kleine Rollen oder einzelne auf einander gerollte Blätter schrieb, welche dann in Verwirrung geriethen. Nicht nur die historischen Schriften, auch die prophetischen Reden wurden bei ihrer Sammlung überarbeitet und geschichtliche Erzählungen und Erläuterungen aus den Dokumenten eingeschaltet. Auf gleiche Art setzte man Geschichtserzählung an den Anfang des Buchs Hiob, Ueberschriften und anderes zu den Psalmen. Was jedem einzelnen Ueberarbeiter angehört, lässt sich nicht leicht ausscheiden, und über die Namen der Verfasser kann man nur grundlose Muthmassungen aufstellen. Es genügt zu wissen, dass alle zumal Propheten waren, und also immer unter der Leitung des heiligen Geistes schrieben. Neben diesen öffentlichen Schreibern oder Propheten gab es andre, welche man Dichter genannt hat; von diesen kommen Psalmen, Sprichwörter, Hiob, Prediger. Die Bücher Hiob, Tobias und Judith sind oft für blosse Gedichte oder Parabeln gehalten worden; „mögen sie aber Geschichte oder blosse Parabeln oder mit Parabeln vermischte Geschichte enthalten, so sind sie darum nicht weniger wahr (!) und nicht weniger göttlich."

Diese Hypothese von den öffentlichen Schreibern, ebenso unhaltbar als ungenügend und auf einer gänzlichen Verkennung des Wesens der Propheten beruhend, fand wenige oder vielmehr keine Liebhaber; um aber damit so wenig als möglich allein zu stehn, berief sich Simon dafür auch in der Folge auf das Zeugniss des Josephus, auf die Meinungen einiger Kirchenväter, einiger Rabbinen und mehrerer neuerer Schriftsteller, die er aber alle zuerst nach seinem Sinne deuten musste [1].

Bei dem N. T. waren keine solche öffentlichen Schreiber thätig, da die ersten Christen keinen Staat bildeten. Christus brauchte seine Lehre nicht schriftlich bekannt zu machen; er wollte ja das alte Gesetz nicht aufheben, sondern erfüllen, und stützte sich daher auf die Bücher des A. T., die von allen Juden anerkannt waren. Er gab sogar seinen Jüngern keinen Befehl zu schreiben, sondern gebot ihnen nur zu predigen. Ihrer Predigt verdanken die neutestamentlichen Schriften ihren Ursprung. Die Evangelien wurden auf Bitten der Gemeinden niedergeschrieben, welche ein Denkmal dessen haben wollten, was die Apostel ihnen verkündigt hatten

[1]) Vgl. Lettres chois., T. IV, S. 331 f. Ueber den Pentateuch auch T. III. Brief 28, 29 u. 30.

Paulus schrieb den grössten Theil seiner Briefe, um den Kirchen, welche schon gegründet waren, Belehrungen zu ertheilen. Durch die Apostelgeschichte sollten die Gläubigen mit den Fortschritten der christlichen Religion in ihren Anfängen bekannt gemacht werden. Da alle diese Schriften nicht unter öffentlicher Beglaubigung erschienen, wie die des A. T., so nahmen die Häretiker dadurch Veranlassung, ihre Wahrheit in Zweifel zu ziehn, und stellten ihnen eine Menge falscher Urkunden an die Seite. Durch die Tradition und die Einheit der Lehre in den von den Aposteln gestifteten Gemeinden, im Gegensatz gegen die Manchfaltigkeit der Häresien, erkannten und bewiesen die Väter den apostolischen Ursprung der ächten Schriften, und unterschieden sie von den untergeschobenen. Die Titel der vier Evangelien rühren nicht von ihren Verfassern her, sie beruhen aber auf einer authentischen Ueberlieferung. Das Evangelium des Matthäus war ursprünglich syrochaldäisch geschrieben (gegen Erasmus, Flacius und Andre), und es erhielt sich als Evangelium der Hebräer bei den Nazarenern, die es hie und da interpolirten, und bei den von ihnen abstammenden Ebioniten, die sich grössere Verfälschungen erlaubten. Häretiker sowohl als Orthodoxe übersetzten es zu ihrem Gebrauche in's Griechische, und eine dieser Uebersetzungen, welche noch vor den nazarenischen Interpolationen gemacht worden war, wurde in der Kirche als authentisch anerkannt; der Uebersetzer scheint oft mehr den Sinn als die Worte übertragen zu haben, wie die Anführungen aus dem A. T. zeigen, dies schadet aber der auf der Tradition beruhenden Authentie nichts. Markus schrieb sein Evangelium nach der Predigt des Petrus, dessen Dolmetscher er war, und zwar nicht lateinisch, sondern in griechischer Sprache (gegen Baronius); die zwölf letzten Verse fehlen in vielen Handschriften, sie sind aber eben so alt als das Evangelium und immer in der Kirche anerkannt worden. Lukas schrieb das seinige, weil an den Orten, wo Paulus gepredigt hatte, viele falsche Evangelien verbreitet worden waren; es wurde von den Marcioniten verstümmelt, und auch Katholiken änderten einige Stellen, welche ihren Voraussetzungen nicht gemäss schienen, wie 19, 41. 22, 43 f. Was den Johannes zur Abfassung seines Evangeliums bestimmte, wissen wir nicht, so wenig als wir über die Zeit der Abfassung der vier Evangelien etwas bestimmen können. Das letzte Capitel ist auch von Johannes; gegen die Geschichte von der Ehebrecherin erheben sich gewichtige kritische Gründe, doch da sie in der lateinischen Kirche

immer angenommen war und auch in vielen griechischen Handschriften steht, und da sie nichts unapostolisches enthält, so ist (mit Calvin) kein Grund da, sie zu verwerfen. Unter den vielen den Aposteln zugeschriebenen Akten wurden die von Lukas verfassten allein von der Kirche anerkannt. Die Briefe des Paulus waren an einzelne Gemeinden gerichtet, diese lasen sie in ihren Versammlungen vor, theilten sie den benachbarten Gemeinden mit, und so gelangten sie nach und nach an alle Christen. Der sogenannte Brief an die Laodicäer ist apokryphisch, der wahre ist der an die Epheser. Die Gründe, die man gegen den Brief an die Hebräer vorbringt, reichen nicht hin, um ihn gegen das Zeugniss so vieler Schriftsteller als unpaulinisch anzusehn, doch ist seine paulinische Abkunft keine Glaubenssache; wahrscheinlich wurde derselbe (nach Origenes) von einem Schreiber oder Dolmetscher des Paulus in griechischer Sprache geschrieben. Die katholischen Briefe wurden so genannt, weil die meisten nicht wie die paulinischen an besondre Gemeinden geschrieben waren; im Occident nannte man sie kanonische, um damit gleichsam gegen die Zweifel, die über die Kanonicität einiger derselben erhoben worden waren, zu protestiren. Wenn auch Luther und die Protestanten sich sehr ungünstig über den Brief Jakobi geäussert haben, und sogar die Alten über denselben uneinig waren, so genügt es zu seiner Anerkennung, dass die spätern Jahrhunderte in dem Alterthume hinreichende Gründe fanden, ihn für kanonisch zu halten; Verfasser ist (nach Hieronymus und Hegesippus) der Bruder des Herrn, erster Bischof in Jerusalem. Die Gründe gegen den zweiten Brief Petri sind nicht beweisend; die Kirche hat diesen wie den zweiten und dritten des Johannes und den des Judas als kanonisch anerkannt. Die Stelle 1 Joh. 5, 7 ist eine durch Abschreiber in den Text gekommne Randglosse.

Da Simon die Untersuchungen über die einzelnen Schriften des N. T. wie über die des A. nur als einen Theil der Textgeschichte behandelt, so geht er auch z. B. nicht auf das Einzelne der Paulinischen Briefe ein, und übergeht viele Fragen, die in einer speciellen Einleitung nicht fehlen dürfen. Von Bildung und Schliessung des Kanons spricht er nur gelegentlich, eine eigentliche Geschichte desselben wird vermisst. Dafür lässt er sich in eine weitläufige Besprechung der Einwürfe ein, welche Juden und Philosophen wegen ungenauer Anführung und Anwendung des A. T. gegen die neutestamentlichen Schriften erhoben hatten; was so

wenig hieher gehört, als in der Geschichte des A. T., eine weitläufige Digression über den Ursprung der Sprachen, zum Beweis, dass die hebräische die älteste sei.

Die eigentliche Textgeschichte ist ausführlich und gründlich behandelt, wenn auch nicht immer mit Einhaltung eines streng methodischen Ganges. Schon seit einiger Zeit war die herkömmliche Textgeschichte der Bibel, besonders die des A. T., durch die gelehrten Werke zweier Landsleute Simon's umgeworfen worden. Die Protestanten, welche den biblischen Grundtext zur alleinigen Glaubensregel erhoben hatten, mussten in ihrer Polemik gegen die Katholiken die vollkommne Integrität desselben behaupten, und gelangten bei ihrer Ansicht von der buchstäblichen Inspiration in dieser Hinsicht zu den überspanntesten Begriffen, bei welchen ihnen die Fabeln der Rabbinen erwünscht zu Hülfe kamen. Die Buxtorfe wendeten ihre grosse rabbinische Gelehrsamkeit dazu an, den masorethischen Text als den ursprünglichen, unversehrt erhaltenen Urtext zu erweisen, und behaupteten nicht nur die Priorität der hebräischen Quadratschrift vor der samaritanischen, sondern auch die Ursprünglichkeit der Vocalpunkte. Gegen diese Annahmen erhoben sich fast zu gleicher Zeit der protestantische Professor in Saumur, Ludwig Cappel [1]), und der Oratorianer Johann Morin [2]). Nachdem ersterer in seinem Arcanum punctationis revelatum 1624 die herkömmliche Meinung von den Vocalpunkten schlagend widerlegt hatte, zeigte er die Unhaltbarkeit der gewöhnlichen Vorstellung von der Integrität des hebräischen Textes durch kritische Untersuchungen und eine umfassende Variantensammlung in seiner Critica sacra, welche nur durch die Bemühungen einiger Katholiken, die sich über den der protestantischen Orthodoxie dadurch gegebenen Stoss freuten, zum Druck befördert wurde (1650). Morin, durch die Besorgung einer Ausgabe der alexandrinischen Uebersetzung auf die Abweichungen des hebräischen Textes aufmerksam gemacht, unternahm in seinen Exercitationes biblicae (1633) die Unzuverlässigkeit des letztern

---

[1]) Nicht Cappella, wie bei Credner Einleitung, T. I, S. 29. 31. 32. Vgl. Leclerc Biblioth. univ., T. X, S. 128. Geboren in Sedan 1585, starb 1658.

[2]) Als Protestant in Blois geboren 1591, studirte Theologie in Leyden, wurde durch den Cardinal Duperron zum Katholicismus bekehrt, trat 1618 in das Oratorium, und wohnte in dem Hause der Strasse St. Honoré bis zu seinem Tode 1659.

und die alleinige Authentie der inspirirten Septuaginta zu beweisen, und wurde dadurch zu ebenso gelehrten als scharfsinnigen Untersuchungen über die ganze jüdische Litteraturgeschichte geführt (herausgegeben 1669), aus welchen sich die geringe Beglaubigung der rabbinischen Ueberlieferung ergab. Ueber diese Bücher entstand grosses Geschrei; in Deutschland traten Buxtorf der Jüngere und Wasmuth, in Frankreich Simeon de Muis, in England Arnold Boot für den masorethischen Buchstaben auf den Kampfplatz, und durch Buxtorf's Einfluss ging man in der Schweiz so weit, dass man das Alter der Vocalpunkte und die Unversehrtheit des masorethischen Textes in ein Glaubensbekenntniss setzte. Dagegen leuchteten aber Cappel's Ansichten den freisinnigern Theologen vollkommen ein, und Walton schloss sich ihnen in seinen Prolegomenen an (1651); der Holländer Isaak Voss folgte dem Morin in einseitiger Ueberschätzung der alexandrinischen Version und beschuldigte den hebräischen Text absichtlicher Verfälschung (De LXX Interpretibus, 1661).

Mitten in der durch diesen Streit erregten Bewegung erschien Simon's kritische Geschichte; er fusste darin allerdings auf Cappel's und Morin's Arbeiten, und äusserte auch vielfach seine Bewunderung für die Werke des erstern, doch hatte er auch selbst die Rabbinen und die Masorah studirt, und sich durch eigne Anschauung ein selbständiges Urtheil gebildet. Sein kalter, unbefangen abwägender Verstand, mit richtigem Takte verbunden, liess sich nicht zu den Extremen verleiten, zu welchen sich die Gegner der hergebrachten Meinung durch zu grossen Eifer hatten hinreissen lassen; er erkannte, dass wenn die Masorah die blinde Anbetung nicht verdiente, die eine lederne Orthodoxie ihr weihen wollte, sie doch von der andern Seite mit ebenso viel Unrecht als ganz werthlos geschmäht und herabgewürdigt wurde. Folgendes war nach seiner Ansicht die Geschichte des alttestamentlichen Textes: Erst nach dem Exil kam die hebräische Quadratschrift auf, vorher bediente man sich der Schrift, welche die Samaritaner beibehalten haben. Als das Hebräische eine todte Sprache geworden war, und die Abschreiber es nicht mehr verstanden, liessen sie sich viele Fehler zu Schulden kommen, und änderten manche hebräische Wörter nach der chaldäischen Schreibung. Schon als die alexandrinische Uebersetzung gemacht wurde, war der Text verdorben, und er wurde es nachher noch mehr; denn die Juden, welche sich mehr auf die Tradition als auf den Buchstaben der

Schrift beriefen und diese allegorisch auslegten, bemühten sich damals nicht um Correctheit ihrer Exemplare. Erst als die Streitigkeiten mit den Christen begannen, welche ihre Gründe aus der alexandrinischen Version schöpften, hielten die Juden ihren Gegnern den hebräischen Text entgegen, studirten genauer den buchstäblichen Sinn desselben, und bemühten sich ihre Exemplare so correct als möglich zu erhalten. Dass sie sich aber Verfälschungen erlaubt hätten, wie einige von Morin angeführte Väter meinen, und wie Voss offen behauptet, ist ganz ungegründet. Die Kirchenväter, die ihnen dergleichen vorwarfen, thaten es, weil sie kein Hebräisch verstanden und keinen andern Text kannten als den der Septuaginta, und wenn Origenes und Hieronymus ihnen denselben Vorwurf machen, so sprechen sie dabei nicht ihr eignes Urtheil aus, sondern fügen sich nur der allgemeinen Meinung. Bei dem Lesen des ohne Vocale geschriebenen Textes hielt man sich an das Hergebrachte, doch erlaubten sich die Abschreiber viele Freiheit in Beisetzung oder Weglassung der drei als Vocale dienenden Buchstaben, und der Gebrauch war nicht so bestimmt, dass nicht hie und da einige Verschiedenheit oder Ungewissheit Statt gefunden hätte. Um die Tradition zu fixiren, erfanden die Rabbinen in Tiberias, nach dem Vorgange der Araber, die Vocalpunkte, welche nach und nach in die Privatabschriften, nie in die Synagogenrollen eingeführt wurden; diese Punktuation darf man aber nicht als ganz fehlerlos ansehn, da die Tradition nicht unfehlbar geblieben war. Ausserdem schrieben diese Rabbinen verschiedne kritische Bemerkungen theils an den Rand ihrer Exemplare, theils in besondre Bücher; aus der Sammlung derselben entstand die sogenannte Masorah. Diese enthält freilich viele unnütze Kleinlichkeiten, aber auch vieles, was bei der Textkritik von grossem Nutzen ist. Von den Masorethen rühren auch die Verse und sonstige Abtheilungen des hebräischen Textes her, die Capitel aber erst von dem Cardinal Hugo. Den masorethischen Text muss man auf gleiche Weise beurtheilen wie gute Ausgaben andrer Bücher, die nach guten Handschriften von gelehrten Kritikern veranstaltet worden sind; es ist eine Recension, die man nach den gleichen Regeln der Kritik revidiren und verbessern darf. Die Verschiedenheiten zwischen der sogenannten occidentalischen und orientalischen Recension sind unbedeutend. Die berühmtesten jüdischen Grammatiker, wie Juda Hiug, Jona, Aben Esra, David Kimchi, Elias Levita, sahen die Masorah keineswegs als unfehlbar an, und wichen zuweilen davon

ab; ja es ist sogar nicht zu zweifeln, dass diese Grammatiker, die in Ländern wohnten, wo man arabisch redete, indem sie die arabische Grammatik nachahmten, mehrere Veränderungen in der Aussprache und der Schreibung der Wörter eingeführt haben.

Die besten Handschriften sind die spanischen, deren man seit der Vertreibung der Juden aus Spanien in Constantinopel, in Salonichi und andern Orten des Orients findet; nach diesen kommen die französischen und italienischen, die schlechtesten sind die deutschen. Die Synagogenrollen waren zwar mit einer abergläubischen Sorgfalt geschrieben; allein die dabei beobachteten Vorsichtsmassregeln sind zu jung, als dass für die Güte des Textes etwas daraus geschlossen werden könnte. Um die verschiednen Lesarten richtig zu beurtheilen, muss man sich weder einseitig an den masorethischen Text, noch an die alexandrinische oder andre Uebersetzungen halten; man muss bedenken, dass, als die ältesten Uebersetzungen gemacht wurden, die Abschriften schon manchfach verderbt waren, und dass das Alterthum einer Lesart nicht immer für ihre Richtigkeit zeugt, da die spätern Juden manches wieder berichtigen, manches aber auch unrichtig verändern konnten. Gründliche Untersuchung und genaue Kenntniss der Sprache kann allein dabei zum Wahren führen. Auf die Varianten des Talmud ist nicht viel zu geben, da die Doctoren der Gemara in ihren Citaten nicht genau sind; vieles scheint aber auch in den gedruckten Ausgaben desselben nach dem masorethischen Texte verändert.

Ein wichtiges Hülfsmittel für die alttestamentliche Kritik, den samaritanischen Pentateuch, hatte Morin (1631) zuerst genauer untersucht und denselben in der Pariser Polyglotte (1645) abdrucken lassen; er ging aber in der Ueberschätzung desselben, dem hebräisch-jüdischen Texte gegenüber, ebenso sehr in's Extrem, als sein Gegner Hottinger (1644) denselben unbedingt herabsetzte. Simon blieb in der richtigen Mitte, und behauptete, die Samaritaner hätten den hebräischen Text nicht überall richtig abgeschrieben, dagegen könne man aber auch viele Fehler des hebräischen nach dem samaritanischen verbessern; es seien zwei Abschriften eines und desselben Originals, die sich gegenseitig ergänzten.

Für die Verbesserung des neutestamentlichen Textes war schon früher als für die des alttestamentlichen gearbeitet worden, und wenn auch damals der Text der Elzevir'schen Ausgabe gleichsam zum orthodoxen geworden war, so fuhr man doch langsam mit

Sammlung des kritischen Apparates fort. Die Londoner Polyglotte (1657), so wie die Oxforder Ausgabe 1675 zeugten von Walton's und Fell's Sammlerfleiss. Der recipirte Text war nicht alt genug, um einen heftigen Streit wie für den masorethischen zu veranlassen; dagegen stritt man, nach Pfochen's Vorgang (1629) über die klassische Reinheit der Sprache des N. T. und über den Namen, welcher derselben gebühre. Simon entschied sich natürlich gegen die Puristen und für den Namen der hellenistischen Sprache gegen Saumaise (1643). Er machte auf die grosse Verschiedenheit unter den neutestamentlichen Handschriften aufmerksam. Es gab unter den Christen keine Masorethen, denen man blindlings gefolgt wäre; wiewohl mehrere gelehrte Kritiker in der griechischen Kirche sich um Verbesserung des Textes bemühten, so wurde doch keine ihrer Recensionen ausschliessend den andern vorgezogen. Theils die Nachlässigkeit der Abschreiber, theils die Freiheit, die sie sich im Emendiren herausnahmen, brachte vielfache Varianten hervor. Die ältesten Manuscripte, die wir besitzen, sind von Lateinern geschrieben, und nach solchen machte auch Hieronymus seine Uebersetzung, wogegen die, welche man zu den Ausgaben benutzt hat, aus der griechischen Kirche kommen. Durch genaue Untersuchung des Codex Cantabrigensis und des Claramontanus als zweiten Theils desselben, gelangt Simon zu dem Resultat, das Griechische desselben sei von Jemand geschrieben, der durchaus diese Sprache nicht gekannt habe, später von einigen Lateinern emendirt worden, und es stimme auffallend mit der lateinischen Uebersetzung überein. Ob der alexandrinische und der vaticanische Codex von Lateinern geschrieben seien, bleibt ihm ungewiss. Wiewohl einige Handschriften von Simon näher beschrieben werden, so vermisst man doch das Paläographische, was nothwendig zu einer Textgeschichte gehört.

Die Uebersetzungen betrachtet Simon nicht blos als Hülfsmittel der Kritik, wiewohl er die Wichtigkeit derselben als solche anerkennt, sondern seinem historischen Gesichtspunkte treu, gibt er ihre Geschichte als solche, und beschränkt sich dabei nicht auf die ältern oder orientalischen, wie in unsern gewöhnlichen Einleitungen, sondern spricht auch von den neuern sowohl kirchlich anerkannten als blos zum Privatgebrauche bestimmten. Die Trennung des A. und N. T. führt in beiden Theilen viele Wiederholungen herbei; dazu kommt, dass vieles, was die Uebersetzungen des A. T. betrifft, was aber bei der kürzern Behandlung nur angedeutet

worden war, bei denen des N. T. nachgeholt und ausführlicher besprochen wird. Die Geschichte aller Uebersetzungen des A. T. ist in einer kurzen Uebersicht im ersten Capitel des zweiten Buchs sehr gut angedeutet, und dadurch der historische Faden gegeben, welcher die Untersuchungen über den Werth jeder einzelnen verknüpft. Man wird wohl nicht verlangen, dass wir ihm in das Einzelne seiner Kritik folgen. Wo die Kenntniss der Sprache es ihm erlaubte, bildete er sich sein Urtheil durch eigne Prüfung, und sein sicherer Takt liess ihn meist leicht das Wahre erkennen. Bei den orientalischen Uebersetzungen, von denen mehrere in die Polyglotten aufgenommen worden waren, unterstützten ihn Walton's Prolegomenen. Rücksicht auf streitige Fragen entschuldigte in einigen Punkten eine grössere Ausführlichkeit, aber nicht überall ist das richtige Maass gehalten; bei der Umständlichkeit, mit welcher er die Uebersetzung von Portroyal kritisirt, verliert er das Ganze seines Werkes und das richtige Verhältniss völlig aus den Augen, und besonders sticht die Kürze, mit welcher die englischen und deutschen Uebersetzungen, für die er andre Schriftsteller zu Rathe ziehen musste, behandelt sind, gegen die Weitläufigkeit bei den französischen und italienischen ab. Manches Einzelne, was hervorgehoben wird, dient nicht sowohl zur Charakterisirung der Uebersetzungen, was doch allein in eine Geschichte derselben gehören würde, sondern ist eigentliche Kritik. Nur seine Ansicht über die alexandrinische Uebersetzung und die Vulgata müssen wir noch besonders erwähnen.

Die alexandrinische Uebersetzung war von Morin und Voss weit über den hebräischen Text gestellt worden, es war also im Interesse beider gewesen, Alles, was zur Verherrlichung ihres Ursprungs erzählt wurde, als wahr anzunehmen. An der Aechtheit des Berichtes des Aristeas über die zwei und siebzig Dolmetscher hatten schon Vives und Scaliger gezweifelt, doch wurde sie auch noch von Usher in seinen sonst freien Untersuchungen über die alexandrinische Uebersetzung vertheidigt (1655.). Simon erklärt die ganze Geschichte geradezu für ein Mährchen, welches blos der Wundersucht der Juden seinen Ursprung verdanke. Das ganze Alterthum, bemerkt er, bis auf Hieronymus hat die Verfasser dieser Uebersetzung für Propheten gehalten; allein Hieronymus, der dieser Meinung widersprach, weil er sie untersuchte, hat mehr Gewicht als die andern Väter, die nur die gewöhnliche Annahme nachsprachen: blosse Auctoritäten, wenn sie der Wahrheit nicht

gemäss sind, gelten in der Kritik nichts. Jedenfalls übersetzten die hellenistischen Juden ungefähr in der angegebenen Zeit die heilige Schrift in's Griechische, und zwar zuerst den Pentateuch, dann nach und nach auch die übrigen Bücher; diese Uebersetzung kam bei ihnen in allgemeinen Gebrauch, doch wurde sie nicht in den Synagogen vorgelesen, sondern diente nur zur Erklärung der hebräischen Vorlesung, gleich den chaldäischen Paraphrasen und andern Uebersetzungen, und zum Schul- und Privatgebrauch. Den Namen der Siebzig leitet man wohl am richtigsten von dem Sanhedrin in Jerusalem her, welches diese Uebersetzung billigte. Die zahlreichen Varianten, die sich nach und nach in dieselbe eingeschlichen, bewogen Origenes eine Recension derselben mit Zuziehung des Theodotion vorzunehmen. Der Text seiner Hexapla verbreitete sich hierauf allgemein; aber seine kritischen Zeichen wurden von den Abschreibern nicht genau beobachtet, Verschiedenheiten in der Uebersetzung einzelner Stellen wurden an den Rand geschrieben und kamen von da in den Text; dadurch entstand eine Verwirrung, welche durch den Gebrauch der Revisionen des Hesychius und des Lucian in einigen Ländern nur noch vermehrt wurde. Da die Griechen in ihren Abschriften nicht so sorgfältig zu Werke gingen als die Juden, so wäre es schwer den ursprünglichen Text wieder herzustellen. Bei dem kritischen Gebrauch verdient der obgleich fehlerhafte hebräische Text als Urschrift den Vorzug vor dem noch fehlerhaftern griechischen; doch darf man beide nicht trennen, der Text kann durch die Uebersetzung und die Uebersetzung durch den Text zu gleicher Zeit verbessert werden. Die Chronologie der Siebzig ist nicht besser als die des hebräischen Textes (gegen Voss); in beiden haben die Abschreiber Fehler in die Zahlen gebracht, und es ist unmöglich auf die heilige Schrift allein eine genaue Zeitrechnung zu gründen. Was Simon über die Geschichte der alexandrinischen Uebersetzung blos andeutete, wurde kurz darauf von Humphry Hody (1685 und 1705) durch ausführliche Untersuchung weiter begründet, und ist seitdem mit wenig Abweichung als das Richtige anerkannt worden.

Ueber die Vulgata als alleingiltige Uebersetzung der katholischen Kirche war seit der Erklärung des Tridentinischen Concils vielfach gestritten worden; nicht nur suchten die Protestanten den Werth derselben herabzusetzen, die Katholiken dagegen sie so viel als möglich in Ursprung und Werth als makellos darzustellen,

sondern unter den Katholiken selbst war Streit über die Bedeutung des Tridentinischen Dekrets, über die Stelle, welche der Vulgata über, neben oder unter dem Originaltexte anzuweisen sei, über ihre Verbesserlichkeit, u. s. w. Nach Simon's Ansicht ist die Vulgata die von Hieronymus gemachte Uebersetzung, mit Ausnahme einiger aus der alten Vulgata beibehaltenen Bücher und einiger nicht sehr bedeutender durch Einmischung jener entstandenen Veränderungen. Vor Hieronymus bediente man sich einer der vielen Uebersetzungen aus dem griechischen Texte, welche als Itala oder Vulgata in allgemeinen Gebrauch gekommen war; sie wurde nach und nach durch die des Hieronymus verdrängt, indem man sie nach dieser letztern verbesserte, bis endlich diese allein, doch nicht ganz rein, allgemein gebraucht wurde. Hieronymus hielt sich keineswegs für unfehlbar, er verbesserte oft seine Uebersetzung, und seine Commentare stimmen nicht immer mit derselben überein; er half sich dabei mit der alexandrinischen, dem Aquila, Symmachus und Theodotion, und wo diese nicht ausreichten, befragte er gelehrte Juden, deren Deutung er oft annahm, ohne sich genau an die Worte zu halten. Die Meisten von denen, die über das die Vulgata betreffende Tridentinische Dekret gestritten, haben die Frage nicht verstanden, oder mehr Eifer und Leidenschaft als gesundes Urtheil an den Tag gelegt. Aus welcher Ursache schätzen die Juden blos den hebräischen Text? weil dieser in ihren Synagogen gelesen wird und sie hebräisch verstehn. Warum hatte die Kirche in den ersten Jahrhunderten so grosse Achtung für die alexandrinische Uebersetzung? weil sie während langer Zeit keine andre kannte. Warum zieht man in der occidentalischen Kirche gemeiniglich die lateinische Vulgata dem Griechischen der Siebzig oder dem hebräischen Texte vor? weil diese lateinische Uebersetzung allgemein gebraucht wird, und die meisten Theologen weder griechisch noch hebräisch verstehn. Untersuchen wir also die Frage ohne alle Voraussetzung, so werden wir keiner Parthei Unrecht thun, wenn wir erklären, dass der hebräische Text der Bibel wahrhaft authentisch ist, und dass alle Uebersetzungen, welche in treuer Absicht nach dem Original gemacht worden sind, sie mögen griechisch oder lateinisch, neu oder alt sein, nach ihrer Art authentisch sind; so dass die Frage, die gewöhnlich so hitzig besprochen wird, ob die Vulgata die allein authentische und wahrhafte heilige Schrift sei, ziemlich unnütz scheint. Da es aber durchaus nothwendig war, in der occidentalischen Kirche eine Ue-

bersetzung zu haben, nach der man sich in den Streitigkeiten und im öffentlichen Gebrauche richten konnte, so beschlossen die Tridentinischen Väter weislich, sich an die seit Jahrhunderten gebräuchliche zu halten. Dadurch ist sie nicht fehlerlos geworden, das Concilium selbst hat sie nicht nach den Regeln einer strengen Kritik untersucht, es hat sogar beschlossen, dass sie revidirt werden solle, und die Revisoren waren keine inspirirte Propheten. Die andern Uebersetzungen sind dadurch nicht verworfen worden, noch weniger der Originaltext. Den Kritikern steht es frei zu untersuchen, ob Alles richtig sei und ob sich nicht manches besser übersetzen liesse; sie folgen darin nur dem Beispiel des Hieronymus selbst, welcher die alexandrinische Uebersetzung, die damals eben so authentisch war als jetzt die Vulgata, verliess, um eine neue Uebersetzung zu machen; und hat nicht der heilige Papst Gregor diese neue der alten Vulgata vorgezogen, die doch während mehrern Jahrhunderten ebenso anerkannt gewesen war als die jetzige?

Jede alte Uebersetzung der h. Schrift ist einst in der Vulgärsprache, d. h. in einer dem Volke verständlichen Sprache abgefasst gewesen; die Zulässigkeit solcher vulgären Uebersetzungen kann daher nach Simon keinem Zweifel unterliegen, und die Verbote derselben können nur provisorisch, wegen des mit dem Lesen verbundenen Missbrauchs, nicht definitiv sein. Es ist bloss Sache der Disciplin, und jedem Bischof steht es zu, den Gebrauch derselben in seiner Diöcese, mit Berücksichtigung des Wohles seiner Heerde und des Friedens der Kirche, zu erlauben oder zu verbieten. Es gab Bibelübersetzungen in den meisten neuern Sprachen Europa's, ehe es Protestanten gab, und seit der Reformation sind viele solche von Katholiken gemacht worden, um sie den protestantischen entgegen zu stellen; sie sind aber meist sehr ungenau, weil die Uebersetzer sich nur an die Vulgata hielten, statt diese selbst durch den Originaltext und die Septuaginta zu erläutern.

Simon's Geschichte der Commentatoren des A. und des N. T. kann man nicht eigentlich eine Geschichte der Auslegung nennen; in einer solchen erwartet man eine zusammenhängende Darstellung der Veränderungen, welche die Erklärung der h. Schrift erlitten und der Grundsätze, die zu verschiednen Zeiten dabei gegolten haben, eine Charakteristik der bedeutendsten Ausleger durch Hervorhebung ihrer auszeichnenden Eigenthümlichkeiten, u. s. w. Bei Simon findet man zwar eine Aufzählung der Hauptschriftsteller in chronologischer Ordnung und nach den Partheien, denen sie ange-

hören, ihre Werke werden beurtheilt, oft werden sogar lange Auszüge daraus gegeben, Manches aber, was hervorgehoben wird, dient nicht sowohl dazu, ihre Manier zu charakterisiren, als ihre theologische Stellung zu bezeichnen und ihre Meinung über einzelne streitige Bibelstellen anzugeben; das Ganze bietet Materialien zu einer Geschichte, nicht die Geschichte selbst dar. Bei dem A. T. war auch sein Zweck nicht ein blos historischer; statt eine Theorie der Hermeneutik aufzustellen, wollte er die richtigen hermeneutischen Regeln durch eine kritische Beurtheilung der Ausleger und durch Angabe ihrer Mängel und Vorzüge anschaulich machen. Bei dem N. T. beherrschte ihn ein dogmatischer Gesichtspunkt, und unläugbar ist dieser Theil seines Werkes, wie der weitläufigste und schwerfälligste, so auch der unvollkommenste; er hat dabei besonders die dogmatischen Differenzen zwischen den Jansenisten und ihren Gegnern, zwischen den Trinitariern und Unitariern vor Augen, und untersucht nicht blos die Exegese der neutestamentlichen Ausleger, sondern auch ihre Dogmatik und ihre Ansicht von den zwischen jenen Partheien streitigen Stellen. Die Nachweisungen, die er über die Handschriften und verschiednen Ausgaben der ältern Ausleger, über die Aechtheit einzelner ihrer Werke u. dgl. gibt, kann man nicht tadeln, was aber in einer Geschichte der Commentatoren ein Auszug von Wiclef's Trialogus oder aus den Schriften Servet's und Ochin's soll, ist nicht einzusehn. Statt dass ein für allemal auseinander gesetzt würde, wenn denn davon gesprochen werden sollte, wie die griechischen Väter die auf die Gnade bezüglichen Bibelstellen erklärten, oder welche lateinische Ausleger es in der Prädestination mit Augustin hielten oder nicht, werden mit unendlichen Wiederholungen die Erklärungen jedes Einzelnen ausführlich angegeben und discutirt [1]). Dabei zeugen jedoch Simon's Urtheile über die einzelnen Commentatoren von gründlicher Sachkenntniss, und wenn er auch Einige etwas höher oder niedriger stellt, als sie es in der That verdienen mögen, so hält er im Ganzen überall das richtige Maass, und weiss bei Jedem, welcher Parthei er auch angehöre, neben den Mängeln auch die Vorzüge gebührend anzuerkennen; das günstige Urtheil, das er über Calvin fällt, kann unter anderm als Beispiel seiner Unbefangenheit angeführt werden, die jedoch bei dem A. T. grösser ist, als bei dem N.

---

[1]) Vgl. Leclerc Biblioth. univ. T. XXIII, S. 457 ff.

Der Maassstab seines Urtheils ist die buchstäbliche, kritische, d. h. wie wir sagen würden, grammatische Auslegung; er will nicht, dass man die Bibel mit allegorischer Willkühr oder nach dogmatischen Voraussetzungen[1], sondern nach dem Wortsinne erkläre. Darum gibt er für das A. T. unter den Rabbinen unbedingt dem Aben Esra, für das N. T. unter den Kirchenvätern dem Chrysostomus den Vorzug. Aber bei diesem Bestehen auf dem Wortsinne ist es doch mehr die allegorische und mystische Erklärungsweise, die er im Auge hat; die Willkührlichkeiten, welche sich Ausleger erlaubten, die einer nüchternen Verstandesansicht zugethan waren, fallen ihm weniger auf. Er zeigt im Gegentheil eine grosse Hinneigung zur rationalistischen Exegese; daher seine Vorliebe unter den neuern Exegeten nicht blos für den Jesuiten Maldonado und für Grotius, sondern für die Socinianer, unter denen er Faustus Socin und Crell die grössten Lobsprüche ertheilt. Der Vorwurf willkührlicher Allegorisirung musste besonders die Kirchenväter treffen. Hier kam aber Simon in Conflict nicht nur mit dem Ansehn der Väter überhaupt, sondern mit dem förmlichen Ausspruch des Tridentinischen Conciliums, das nur eine Auslegung, welche die Zustimmung der Väter für sich hatte, als orthodox gelten liess; wenn sie nun alle mit wenigen Ausnahmen schlechte Exegeten waren, wie konnten ihre Erklärungen zur Regel für die Folgezeit werden? Er liess sich dadurch in der Freimüthigkeit seines Urtheils nicht irre machen. In seiner Vorrede zur Geschichte des A. T. erklärt er, das Tridentinische Dekret habe den Einzelnen nicht verboten, andre Erklärungen zu suchen als die der Väter, wo es sich nicht um den Glauben handle. „Darum, sagt er, habe ich frei meine Meinung über ihre Commentare ausgesprochen, sie nach den Regeln der Kritik geprüft und ihre Mängel und Vorzüge bemerkt. Es gibt freilich Leute, die sich begnügen zu sammeln, was sie in den Schriften der Väter finden, als ob diese bessere Exegeten gewesen wären als Andere. Die aber, welche die Wahrheit um ihrer selbst willen und ohne vorausgesetzte Meinung suchen, lassen sich weder durch die Namen der Väter noch durch ihr Alterthum blenden, besonders wo es sich nicht um den Glau-

[1]) Das Wort préjugé, welches bei Simon sehr oft vorkommt, ist nicht durch Vorurtheil, sondern durch Voraussetzung zu übersetzen; préjugé de théologie = dogmatische Voraussetzung; les théologiens = die Dogmatiker.

en handelt. Es ist unläugbar, dass die meisten unter den Vätern
eder die nöthigen Hülfsmittel noch die nöthige Zeit hatten, um
ie grossen Schwierigkeiten, welche die heilige Schrift darbietet,
gründen zu können. Die Commentare neuerer Ausleger müssen
ei vielen Stellen denen der alten vorgezogen werden, und in den
rklärungen der Väter ist eher die Glaubenslehre als wörtliche
uslegung des Bibeltextes zu suchen." Die Methode der allegori-
chen Erklärung bei den Kirchenvätern führt Simon auf die Juden
urück, und findet sie auch bei Christus und den Aposteln. Die
hristen erhielten von den Juden nicht nur ihre heilige Schrift,
ondern auch die Art ihrer Erklärung. Da Christus und die Apo-
tel sich für die Pharisäer gegen die Sadducäer erklärten, und ihre
- freilich nicht die falschen, sondern die richtigen und gegrün-
eten — Traditionen annahmen, die sich nicht leicht in dem Buch-
aben des A. T. finden lassen (wie denn dem Buchstaben nach im
. T. von Paradies und Hölle, von Belohnung der Guten und Be-
rafung der Bösen in einem andern Leben offenbar keine Rede
t[1]), befolgten sie auch ihre Hermeneutik. Die Briefe Pauli sind
oll solcher geistlichen oder mystischen Erklärungen, welche von
ndern nachgeahmt wurden und sich in der Kirche fortpflanzten.
nd wie diese Erklärungsart bei den Rabbinen oft in Spitzfindig-
eiten und Spielereien ausartet, so findet man dergleichen auch bei
en apostolischen Vätern und ihren Nachfolgern. Die meisten
lgten darin dem Geiste der Zeit, oder bequemten sich demselben
n, wie Paulus, um Allen Alles zu werden; da sie die Schrift ge-
öhnlich in ihren Predigten und Homilien erklärten, so waren
nen solche moralische und allegorische Auslegungen zur Anrede
n das Volk bequemer als die buchstäblichen; auch fehlten ihnen
eist die nöthigen kritischen und philologischen Kenntnisse. Ori-
nes drang zuerst tiefer ein, aber durch platonische Philosophie
bildet, war ihm der buchstäbliche Sinn zu niedrig und zu ein-
ch, er schätzte nur den allegorischen und mystischen; so trug
seine eignen Einbildungen vor, unter dem Vorwand, in die Tiefen
r Bibel einzudringen. Origenes wurde das Vorbild für die fol-
nden Kirchenschriftsteller, die seine Werke abschrieben oder we-
gstens benutzten, auch wenn sie seiner Lehre noch so sehr
tgegen waren; nur Chrysostomus wusste seine Fehler zu ver-
eiden. Für die Lateiner wurden Hieronymus und Augustinus

[1]) Hist. crit. du Texte du N. T., S. 268.

später die einzigen Quellen. Hieronymus besass mehr als irgend ein Anderer das, was einen guten Ausleger der heiligen Schrift bilden kann; aber er war zu eilfertig und begnügte sich seinen Schreibern zu dictiren, was er in den Commentaren Anderer gelesen oder von den Juden gelernt hatte. Wenn man nicht die Zeiten unterscheidet, in denen er geschrieben, und die persönlichen Streitigkeiten und andere Gründe berücksichtigt, die ihn zum Schreiben veranlassten, so findet man in seinen Werken nichts als Widersprüche. Doch ist er der erste, der die Schrift mit Kritik erklärt hat, und wenn er zuweilen in Allegorie eingeht, so geschieht es nur, um sich dem Zeitgeiste zu bequemen und dem Vorwurfe des Judaisirens zu entgehn. Augustin gab wohl gute hermeneutische Regeln, befolgte sie aber selbst wenig; es fehlte ihm an der nöthigen Sprachkenntniss, und wenn er diese auch durch Tiefe und Schärfe des Geistes ersetzte, so liess er sich doch überall von seinen dogmatischen Voraussetzungen leiten; er bequemte die Schrift nach seinen Begriffen, statt seine Begriffe nach der Schrift zu bilden. Wiewohl aber durch den Einfluss des Origenes und seiner Nachfolger mit dem allegorischen oder geistlichen Sinn grosser Missbrauch getrieben worden ist, so ist dieser doch nicht gänzlich zu verwerfen, wenn nur der natürliche und buchstäbliche dadurch nicht zerstört oder geschwächt wird; er ist nützlich zur Begründung oder Erläuterung der Geheimnisse der christlichen Religion, insofern er sich auf gute Traditionen stützt, und Paulus selbst hat ihn ja sehr oft zum Beweise christlicher Lehren angewendet [1].

Ausser den Commentaren bespricht Simon bei dem A. T. auch noch andre Schriften katholischer und protestantischer Verfasser, die in die biblische Einleitung einschlagen, in ziemlich bunter Ordnung und ohne einige Vollständigkeit; weitläufiger berücksichtigt er die kritischen Werke einiger seiner Vorgänger, und schliesst mit einer ausführlichen Kritik der Prolegomenen Walton's. Bei der Geschichte der neutestamentlichen Commentare fand er den Band schon zu dick, um noch die Concordanzen und ähnliche Werke anzuführen.

Bei der ganz menschlichen Ansicht, welche Simon von der Abfassung der h. Schrift hatte, und bei der Art, wie er von den

[1]) Vgl. Lettres choisies, T. I, S. 141. T. II, S. 362. T. III, S. 166. T. IV, S. 273.

Propheten und Aposteln, als von ganz gewöhnlichen Schriftstellern, sprach, wäre er natürlich mit einer strengen Inspirationstheorie, wie sie sich damals bei den Protestanten ausgebildet hatte, stark in's Gedränge gekommen. Zum Glück war aber in der katholischen Kirche der Inspirationsbegriff niemals streng ausgebildet worden, sondern immer mehr oder weniger schwankend geblieben, und es boten sich solche Fassungen desselben dar, welche freiere Ansichten wohl zuliessen, ohne dass man sich dadurch der Ketzerei schuldig machte. Als ihm daher wegen seiner allzufreien Aeusserungen in der Geschichte des A. T. Vorwürfe gemacht worden waren, fand er sich bewogen in der Geschichte des Textes des N. T. sich näher über diesen Punkt auszusprechen. Dass er die Ansichten des Grotius oder des Spinoza theile, welche nur für das Prophetische Inspiration annehmen wollten, für das Historische sie läugneten, wollte er nicht zugeben; dagegen schloss er sich der laxesten Ansicht an, die er in seiner Kirche vorfand, nämlich derjenigen, welche die Jesuiten des Collegiums von Löwen im Jahre 1586 gegen die Theologen von Löwen und von Douay vertheidigt hatten. Nach ihren von beiden Universitäten verdammten Sätzen ist eine wörtliche Inspiration, ja sogar eine unmittelbare Eingebung der einzelnen Wahrheiten und Aussprüche nicht nothwendig, damit eine Schrift als heilige Schrift gelte, und wenn der heilige Geist später bezeugt, dass eine durch menschlichen Fleiss ohne seinen Beistand verfasste Schrift, wie etwa das zweite Buch der Makkabäer, nichts Falsches enthält, so wird daraus eine heilige Schrift. Diese Sätze fand Simon der Wahrheit und dem gesunden Verstande gemäss, und behauptete, Christus habe den Aposteln den h. Geist gesandt, um sie zu leiten, sie dadurch aber weder ihrer Vernunft noch ihres Gedächtnisses beraubt; sie seien Menschen geblieben, und hätten keine Inspiration gebraucht, um Thatsachen niederzuschreiben, von denen sie selbst Zeugen gewesen, wiewohl der h. Geist sie dabei geleitet und vor Irrthum bewahrt habe*).

In dieser Theorie fand er, gleich den Arminianern, eine Berechtigung oder vielmehr Entschuldigung für seine unbefangne Behandlung der h. Schrift; musste aber durch seine Kritik, durch die Nachweisung der Verderbnisse des biblischen Textes, wodurch dieser in seinen Schicksalen jedem andern Buche gleichgestellt wurde,

*) Hist. crit. du Texte du N. T., Cap. 23 ff. Vgl. Nouv. Observations, Cap. 3 ff. Lettres chois., T. IV, S. 327.

und der Schwierigkeiten seiner Erklärung, nicht überhaupt die Autorität der Bibel zerstört werden? Auch hier wusste sich Simon als Katholik wieder zu helfen. Gerade weil die Bibel sich bei näherer Betrachtung als eine unzuverlässige Stütze zeigt, weil sie keine der Vollkommenheiten unbeschränkt besitzt, welche die protestantische Dogmatik ihr beilegt, und die Glaubenssätze von jeder Parthei nur nach Voraussetzungen daraus abgeleitet werden, wie die Verschiedenheit unter den Protestanten selbst beweist, darum ist eine andre Richtschnur nöthig, und dies ist die wohlbegründete, von jeher in der Kirche als ein Abriss der christlichen Lehre fortgepflanzte Tradition. Schon Christus und die Apostel schlossen sich an die Traditionen der Pharisäer an; sie citiren daher das A. T. mehr dem Sinne als den Worten nach, und geben einzelnen Stellen Bedeutungen, die sie dem strengen Wortsinne nach nicht haben, weil sie wissen, dass die Religion mehr auf den Voraussetzungen der Tradition beruht, als auf den einfachen, verschiedentlich erklärten Worten der Schrift. Darum sind auch die Auslegungen der meisten Kirchenväter mehr Anwendungen als wörtliche Erklärungen. Die Tradition war in der Kirche vor aller Schrift, und würde sich auch darin erhalten, wenn kein einziges Buch der Schrift da wäre.

Hier könnte man fragen, ob es ihm denn mit diesem Pochen auf die Tradition wirklich Ernst gewesen sei, da er sich doch im Grunde wenig um dieselbe kümmerte. Freilich war die Tradition bei ihm mehr als irgendwo ein vages, unbestimmtes Etwas, das ihn weiter in seinen Untersuchungen nicht störte; aber indem er darauf bestand, sprach er, wenigstens den Protestanten gegenüber, das nicht erheuchelte Bewusstsein aus, dass er der katholischen Kirche angehörte. Zuweilen trat er den Protestanten mit einer solchen Heftigkeit entgegen, dass man ihn für einen katholischen Eiferer hätte halten können; aber manche Vorwürfe, die er ihnen machte, gingen aus einer richtigen Erkenntniss der Wahrheit hervor, und im Grunde war er keineswegs so feindlich gegen sie gesinnt, als er sich zuweilen den Schein gab. Er stand in fortwährendem Umgang und Briefwechsel mit ausgezeichneten Männern der reformirten Kirche, wie H. Justel und Frémont d'Ablancourt. Er erkannte an, wie viel das Bibelstudium gerade der durch die Reformation hervorgerufenen Bewegung verdankte, und wenn er in wegwerfendem Tone von Luther spricht, während er den Gelehrten unter seinen Anhängern volle Gerechtigkeit widerfahren lässt, so beweist dies nur, dass er, wie viele Andre, nicht im Stande war,

den grossen Mann zu verstehn. In seinem eignen Verfahren fand er aber nichts den Grundsätzen der katholischen Kirche widersprechendes, und niemals wandelte ihn etwa die Lust an, zu einer andern Kirche überzutreten; auch konnte er damals in der That nirgends grössere Freiheit finden, ausser bei den Remonstranten, gegen diese aber wie gegen die Socinianer, mit welchen sie gewöhnlich zusammengeworfen wurden, hatte er von Jugend auf gewisse Vorurtheile eingesogen, die ihn bei aller Hinneigung zu ihren Grundsätzen doch zu keiner völligen Uebereinstimmung gelangen liessen. Er war und blieb Katholik, mehr aus Gewohnheit und weil er nun einmal als solcher geboren war, als aus einem tiefern Bedürfnisse, und da er den eigentlichen Grund der Kirchentrennung nicht erkannte, weil ihm das tiefere, religiöse Gefühl entging, so war er mit den Bemühungen derer einverstanden, die in latitudinarischem Sinne eine Annäherung oder Vereinigung beider Kirchen anstrebten. Die Dogmatik, welche die Jesuiten den Jansenisten gegenüber entwickelt hatten, befriedigte ihn hinlänglich, und erlaubte ihm bei allen seinen wissenschaftlichen Häresien sich dennoch für einen guten Katholiken zu halten.

Blicken wir auf das Ganze seines Werkes zurück, so erkennen wir, dass das Verdienst desselben nicht sowohl in neuen Ergebnissen besteht, durch welche wichtige Punkte der Wissenschaft aufgehellt, epochemachende Data gewonnen worden wären. Zwar gründet sich Alles darin auf eigene Anschauung und gründliche Untersuchung, aber die meisten der behandelten Fragen waren auch von Andern ausführlich und zuweilen gründlicher erörtert worden, und nichts wurde von Simon zu Tage gefördert, was wirklich als neue Entdeckung gelten könnte. Was aber sein Werk so hoch über alle andern ähnlicher Art in seinem Jahrhunderte stellt, das ist der Geist, in dem es abgefasst ist, die ächt wissenschaftliche Gesinnung, die es durchdringt. Während man gewohnt war, Alles, was die Bibel betraf, nur mit Rücksicht auf die Dogmatik und Zeitpolemik zu besprechen, während mit wenigen Ausnahmen jede Parthei ihre einseitigen apologetischen Zwecke im Auge hatte, und aus Furcht vor Ketzerei von ihren Lehrbestimmungen nicht abzuweichen wagte, wollte Simon fern vom Parteidienste blos die Wahrheit suchen, und die Geschichte der Bibel als solche prüfen, ohne sich um die Consequenzen zu kümmern, die für irgend ein System daraus folgen konnten. Dadurch wurde es ihm möglich, sich ein unbefangenes Urtheil zu bilden, das sich

von leidenschaftlichen Extremen auf beiden Seiten gleich weit entfernt hielt, und mit klarem Blicke, so weit es die vorliegenden Thatsachen erlaubten, meist das Rechte traf. Am meisten gelang ihm dieses bei dem A. T.; bei der später erschienenen Geschichte des N. T. verursachten fremdartige Rücksichten einige Verschiedenheit in der Behandlungsart, und Lust und Liebe waren bei der Arbeit geringer. Diese Unbefangenheit des Urtheils ist es aber, mehr als die freilich in einigen Stücken auch schätzbaren Notizen, welche Simon's Werk bei dem Erwachen einer freiern Theologie in Deutschland in der Achtung der Gelehrten so hoch stellte, und ihm jetzt auch noch seinen Werth sichert.

Dass aber seine Zeit mit solchen freien Ansichten wenig einverstanden sein konnte, lässt sich leicht denken. Was den orthodoxen Protestanten, den Lutheranern wie den Reformirten in Simon's Werke Anstoss geben musste, ist bekannt genug und bedarf keiner Auseinandersetzung; die gemässigten, oft höchst günstigen Urtheile, welche über einzelne protestantische Schriftsteller ausgesprochen waren, konnten gegen Behauptungen, die von Anfang bis zu Ende allen dogmatischen Sätzen über die Vollkommenheiten der Bibel ihre Stütze raubten, von keiner Bedeutung sein. Die Katholiken, wenn ihnen auch die Göttlichkeit und Unversehrtheit des biblischen Buchstabens nicht so sehr am Herzen lag, konnten sich ebenso wenig durch einige hingeworfene Worte zu Gunsten der Tradition, durch einige tadelnde oder scheltende Aussprüche gegen die Protestanten bestechen lassen, Hypothesen über den Ursprung der Bibel, welche aller Tradition zuwider waren, strenge, wegwerfende Urtheile über die Kirchenväter, auf welche die Tradition sich stützte, als orthodox anzunehmen. Dass also Simon zahlreiche Gegner, und zwar in beiden Kirchenpartheien, finden musste, war natürlich; doch waren diese, wie immer, wo Einer mit einer neuen Meinung auftritt, von verschiedner Art: wissenschaftliche und unwissenschaftliche, solche, welche untersuchten und nach Gründen urtheilten, und solche, die ohne Prüfung verdammten, was dem Herkommen entgegen war*). Eine Sonderung derselben nach diesen zwei Klassen wäre aber unmöglich, denn die Abstufung war gross, und in welche Polemik mischt sich nicht zu dem einen Element auch mehr oder weniger von dem andern? Ebenso unthunlich

*) Vgl. Leclerc Biblioth. univ., T. X, S. 125.

äre eine Scheidung zwischen den protestantischen und katholi-
chen Gegnern, als ob jede der beiden Partheien eine eigenthüm-
che Beurtheilung gehabt hätte; auf beiden Seiten gab es äusserst
rschiedne Gesichtspunkte. Da wir doch vor allem von den un-
ittelbaren Folgen sprechen müssen, welche das Erscheinen der
itischen Geschichte des A. T. für Simon hatte., so werden wir
e chronologische Ordnung befolgen, und uns im Fortgange der
rzählung mit den Hauptgegnern bekannt machen, deren Kritiken
ich wieder neue Vertheidigungsschriften hervorriefen.

Während man mit dem Drucke der kritischen Geschichte des
. T. beschäftigt war, erfuhr Simon, dass „die Herren von Port-
yal" im Sinne hätten, eine französische Uebersetzung der Pro-
gomenen Walton's herauszugeben, was natürlich dem Abgange
ines Werkes schaden musste. Um dem Streiche zuvorzukommen,
tzte er an die Stelle einer kurzen Beurtheilung und Empfehlung
r Prolegomenen, welche ursprünglich in seiner kritischen Ge-
hichte stand, die ausführliche Kritik derselben hinzu, die wir jetzt
rin lesen, und versprach eine eigne Uebersetzung mit kritischen
nmerkungen. Dadurch erreichte er auch seinen Zweck, das Werk
r Herren von Portroyal erschien nicht*), diese wurden aber
türlich nur noch geneigter, eine scharfe Kritik gegen das seinige
szuüben. Durch Zueignung an den König konnte er das Buch
ter dessen besonderm Schutze mit mehr Sicherheit in die Welt
eten lassen; da Ludwig XIV. sich aber damals in Ypern befand,
schickte er das Zueignungsschreiben durch den Jesuiten Verjus
hin an den Pater La Chaise, und wartete in Bolleville in der
rmandie, wo er seit zwei Jahren eine Pfründe erhalten hatte,
f den Erfolg. Das Werk war unversehrt durch die Hände der
nsoren gegangen und schon gedruckt, es sollte aber erst mit
r Zueignung, die man vor der Annahme des Königs nicht drucken
nnte, ausgegeben werden. Indessen schickte der Verleger, um
e Aufmerksamkeit des Publikums zu erregen, vorläufig einige
emplare der Inhaltsanzeige und der Vorrede an Gelehrte und
chhändler; schon aus diesen Stücken sah man, dass arge Para-
xen in dem Werke vorkamen, und dass der Verfasser sogar in
igen Behauptungen dem gottlosen Spinoza beistimmte. Toi-
ard, ein mit Bossuet und mit Portroyal befreundeter Literat,

*) Réponse de P. Ambrun à l'hist. crit., S. 46. — Lettres chois., T. I, S. 275.

schickte sogleich eines dieser Exemplare dem Orientalisten Renaudot nach St. Germain, und dieser brachte es Bossuet, damals Bischof von Condom, der als Erzieher des Dauphins am Hofe wohnte. Bossuet urtheilte sogleich, das Buch „enthalte einen Haufen Gottlosigkeiten und sei eine Schutzwehr für die Freigeisterei“ [1]), und lief, wiewohl es am Gründonnerstage war, zum Kanzler Le Tellier, um ein vorläufiges Verbot desselben zu erlangen. Der Verkauf wurde verboten, ein Exemplar aber, wahrscheinlich auf Befehl des Kanzlers selbst, dem Bischofe zu näherer Untersuchung zugestellt. Diesen schmerzte es wohl ein so gelehrtes Werk, das man mit Ruhm den Werken der Protestanten hätte entgegensetzen können, verdammen zu müssen; vieles war darin, was diesen gefährlicher war, als den Katholiken, ja die Basis der protestantischen Glaubenslehre schien dadurch zerstört, aber indem der Verfasser durch Untergrabung der Authentie der alttestamentlichen Bücher sich den Schein gab, die Häretiker zur Anerkennung der Tradition zurückführen zu wollen, stürtzte er die Hauptgrundlage und den wichtigsten Theil der Tradition selbst [2]); er schonte nichts, was in der Kirche für unantastbar galt, und erlaubte sich die absprechendsten Urtheile über die Väter und besonders über Augustin, den Grundpfeiler der Religion und Kirche. Bossuet wollte versuchen, ob nicht durch einzelne Verbesserungen und Veränderungen zu helfen wäre; er besprach sich mit einigen seiner gelehrten Freunde, und hatte mit Simon selbst, der bei der Nachricht von diesem Vorgange nach Paris zurückgekehrt war, zwei Unterredungen, die eine in St. Germain, die andre im Oratorium; aber man konnte sich nicht verständigen, und einzelne Cartons, die man vorschlug, reichten nicht hin, alles Anstössige zu entfernen. Eine Rechtfertigung (Memoire instructif), welche Simon in mehrern Abschriften an einflussreiche Personen sandte, blieb ohne Erfolg. Man zog die gelehrten Herren von Portroyal zu Rathe; ein Exemplar, das ihnen Bossuet zusandte, wurde von Arnauld und seinen Freunden einer scharfen Kritik unterworfen. Wenn sie auch die Gelehrsamkeit des Verfassers zu schätzen wussten, so konnten sie

---

[1]) Bossuet's Brief an H. v. Malezieu. Oeuvres Th. 23, S. 289. Die Werke Bossuet's werden immer nach der Ausgabe von Gauthier frères, Paris, 1828, 8. angeführt.

[2]) Bossuet, Défense de la Tradition et des Saints Perès. Prem. Partie, L. I, ch. 9.

doch bei ihrer strengern Ansicht von der Bibel die paradoxen Behauptungen eines erklärten Gegners, der so geringschätzig über ihre Hauptgewährsmänner aburtheilte, nicht mit günstigen Augen ansehn; ihre ganze Parthei stimmte für die Unterdrückung des Werkes. Ihr Geschrei und die Vorstellungen Bossuet's, der schon damals sich zum „Diktator der Glaubenslehre und des Episcopats," wie ihn Saint Simon nennt [1]), aufgeschwungen hatte, bewirkten einen Beschluss des Staatsraths vom 15. Juni 1678, durch welchen die Zerstörung des Buches mit dem Verbote des Wiederabdrucks ausgesprochen wurde. Der Polizeilieutenant erhielt den Befehl, die ganze Auflage von etwa 1500 Exemplaren zu confisciren und zu verbrennen; zwar wusste der Buchdrucker anfangs 500 Exemplare auf die Seite zu schaffen, doch da man ihm versprach, es werde eine neue veränderte Ausgabe gemacht werden, so gab er auch diese noch her. Die Entschädigung, die er wegen der Druckkosten mit Recht verlangte — denn er hatte alle Formalitäten erfüllt und ein Privilegium erhalten — bekam er nicht, weil der Bericht, den sich der Minister Colbert von Dr. Galois, einem eifrigen Freund des Augustinus, darüber abstatten liess, allzu ungünstig lautete. Der Censor, Dr. Pirot, musste bittere Vorwürfe über seine Leichtfertigkeit hören, und entschuldigte sich damit, dass Simon während des Drucks noch Zusätze gemacht habe, was wenigstens für die Kritik von Walton's Prolegomenen richtig war. Im Oratorium kam natürlich Alles gegen Simon in Aufruhr. Man schalt ihn einen Jesuitenfreund und Feind des h. Augustinus; dass er sich an den P. La Chaise gewandt hatte, um die Verurtheilung seines Buches abzuwenden, machte seine Sache nur ärger. Er wurde mit einer förmlichen Anklage bei dem Staatsrathe bedroht, und wiewohl es ihm leid that, die schöne Bibliothek zu verlassen, die ihm so vielen Genuss verschafft hatte, so hielt er doch für das Gerathenste, durch Austreten einer Ausweisung aus dem Oratorium zuvor zu kommen. Der Erzbischof von Paris, Franz von Harlay, ein Feind der Jansenisten, liess ihn zwar seiner Freundschaft versichern und ihm sagen, er möge Paris nicht verlassen; er zog sich aber dennoch nach Belleville zurück, wo er bis 1682 blieb. Dann begab er sich wieder in seine Vaterstadt Dieppe, von wo er nur von Zeit zu Zeit Geschäfte halber nach Paris kam [2]).

[1]) Mémoires du duc de Saint-Simon, T. I, S. 316.

[2]) S. Lettres chois., T. IV, S. 52 ff. — Apologie contre Le Vassor, S. 39 ff.

Ganz wurde jedoch die Ausgabe der kritischen Geschichte des A. T. nicht vernichtet; fünf oder sechs Exemplare entgingen der Zerstörung. Zwei davon hatte der Protestant Justel im Auftrage des Verfassers vor der Veröffentlichung beim Buchdrucker genommen, und nach England an den Bischof von London Compton und an den Grafen von Clarendon geschickt, welche beide früher einmal Simon mit einem Besuche beehrt hatten [1]). Einige andre wurden in Paris von den Personen zurückbehalten, die vor der Verurtheilung zufällig in den Besitz derselben gekommen waren [2]). Ein Buchhändler in Paris wusste sich eins derselben zu verschaffen, und wollte sich mit einem holländischen Buchdrucker verständigen, um die durch das Verbot natürlich nur gesteigerte Begierde des Publikums durch eine neue censurfreie Ausgabe zu befriedigen; Simon wusste aber durch seinen Freund Frémont d'Ablamourt den Eigenthümer zu bewegen, dem Buchhändler das Exemplar aus den Händen zu nehmen [3]). Elzevir in Amsterdam, der die gleiche Absicht hatte, suchte vergebens ein Exemplar zu erhalten; er musste sich zuletzt mit einer Abschrift begnügen, welche der Kaplan der Herzogin Mazarin von einem der beiden nach England geschickten gemacht hatte, und veranstaltete davon 1679 einen äusserst fehlerhaften Abdruck [4]). Von diesem machte Noel Aubert de Versé, ein ehemaliger Katholik, der zu den

---

— Bossuet, Lettre à M. de Malezieu. Oeuvres T. 23, S. 289. — Biblioth. crit., T. II, S. 446 ff. 464. — Critique de la Biblioth. de Dupin, T. II, S. 448. — Lettres chois., T. III, S. 107.

[1]) Biblioth. crit., Th. III, S. 54. — Lettres chois., T. IV, S. 58.

[2]) Histoire critique du Vieux Testament, ohne Namen und Druckort (Paris, veuce Billaine, 1678). 4°. 680 SS. Der gelehrte Huet besass eines dieser Exemplare und vermachte es dem Profosshaus der Jesuiten; nach Quérard, la France littéraire, T. IX, p. 158 soll es jetzt auf der königlichen Bibliothek sein, ich habe es aber ebenso wenig dort finden können, als auf der Bibliothèque Mazarine das Exemplar, welches aus dem Oratorium dorthin gekommen sein soll. Aus der Bibliothek des Seminariums der Oratorianer (St. Magloire) kam eines in die des Staatsrathes und mit dieser 1807 nach Fontainebleau. Ein anderes wurde 1717 von dem Rath Achille de Harlay dem Collegium der Jesuiten (Claramontanum) vermacht, und dieses ist das einzige, welches seitdem in öffentlichen Versteigerungen vorgekommen ist; 1769 wurde es für 161, 1791 für 69, 1803 für 133 Franken verkauft; der jetzige Besitzer ist mir unbekannt.

[3]) Réponse aux Sentimens etc., S. 20.

[4]) Lettres chois., T. IV, S. 59. — Hist. crit. du V. T. ed. 1685. Préf.

Remonstranten übergetreten war, später aber wieder in die katholische Kirche zurückkehrte, in Amsterdam eine noch fehlerhaftere lateinische Uebersetzung [1681] [1]).

Noch ehe Elzevir durch seine Ausgabe das merkwürdige Werk dem grössern Publikum zugänglich machte, fand es in England durch die beiden dorthin gesandten Exemplare, welche von Hand zu Hand gingen, viele Leser. Ein ehemaliger Jude von Metz, Namens Weil [2]), der zuerst zum Katholicismus, dann zum Anglicanismus übergetreten, zuletzt Wiedertäufer wurde, und schon einige Commentare über biblische Bücher herausgegeben hatte, trat sogleich in einem Sendschreiben an Robert Boyle gegen das auf, was Simon von der Nothwendigkeit der Tradition gesagt hatte, und suchte seine von den mit der Bibel vorgegangenen Veränderungen und von den Abweichungen unter den protestantischen Partheien hergenommenen Gründe zu widerlegen. Simon antwortete ihm im August desselben Jahres unter dem Namen R. de l'Isle, Priester der gallicanischen Kirche, in dem geringschätzigen und gehässigen Tone, der seine ganze Polemik auszeichnet. Er hatte das Gefühl seiner Ueberlegenheit, und wusste, dass es ihm nicht Viele in

---

1) Historia Critica Veteris Testamenti sive Historia Textus Hebraici a Mose ad nostra usque tempora. Authore R. P. Richardo Simone Presbytero Congreg. Oratoriae. E Gallico in Latinum versa a Natali Alberto de Versé, S. Theol. et Med. Doct. Juxta exemplar impressum Parisiis, 1681. 4°. — S. Réponse aux Sentim., S. 141 ff. — Noel Aubert de Versé, in Mans geboren, studirte Medicin in Paris, ging dann nach Holland, wo er Protestant und Pfarrer in der Gegend von Amsterdam wurde; durch seine Verbindung mit dem Socinianer Christian Sand wurde er bewogen sich für den Socinianismus zu erklären, musste dafür seine Pfarrei verlassen, wurde aber Bürger von Amsterdam, und erhielt eine Anstellung an der medicinischen Schule. Er wurde Mitarbeiter an mehreren Zeitschriften, und gab einige kleine Schriften heraus, unter denen die bemerkenswertheste le Protestant pacifique (1684), in welcher er allgemeine Toleranz predigt. Jurieu, gegen dessen zelotisches Treiben er aufgetreten war, denuncirte ihn in einem besondern Faktum allen Monarchen von Europa als einen gefährlichen Menschen, einen Gotteslästerer und Wüstling. Um 1690 kehrte er nach Frankreich zurück, wurde wieder Katholik, und erhielt von dem Clerus einen Jahrgehalt, um gegen die Protestanten zu schreiben. Er endigte sein unruhiges Leben in Paris 1714.

Eine englische Uebersetzung, die in derselben Zeit erschienen sein soll (Hist. crit., 1685. Préf.), ist mir nicht zu Gesicht gekommen.

2) S. La Martin, S. 45. Das Imprimatur seines Briefes ist schon vom 17. Mai 1678. — Lettres chois., T. I, S. 87.

rabbinischer und biblischer Gelehrsamkeit gleich thun konnten; die Unbefangenheit aber, die er im Urtheile über ältere Schriftsteller und geschichtliche Gegenstände bewiess, wusste er gegen seine Zeitgenossen und gegen die, welche seine eignen Leistungen angriffen, nicht zu bewahren, seine Eigenliebe fand sich durch jeden Widerspruch gekränkt, er verschloss sich gegen jede Anerkennung des Verdienstes seiner Gegner, und gab manchem derselben, der an Gelehrsamkeit tief unter ihm stand, Gelegenheit, sich durch Bewahrung der Ruhe und Mässigung, welche der wissenschaftlichen Polemik zukommt, weit über ihn zu stellen. So antwortete er auch in einem höchst ungeziemenden Tone auf eine andre Schrift, die kaum eine Gegenschrift zu nennen ist. Ezechiel Spanheim, damals Gesandter des Kurfürsten von Brandenburg in London, der sich durch seine numismatischen und philologischen Kenntnisse einen europäischen Ruf erworben hatte [1]), war von Simon's Buch so sehr befriedigt, dass er die Unterdrückung desselben höchlich bedauerte. Um dem Publikum wenigstens einen Begriff von dem Inhalte zu geben, liess er einen Brief an einen Freund (10. Decbr. 1678) drucken, der mit vielen sogar übertriebenen Lobsprüchen einen Auszug aus dem Werke enthielt, nebst Hinzufügung einiger allgemeinen Bedenken und einiger kritischen Bemerkungen in Form bescheidner Zweifel. Statt die gütige Absicht eines so wohlwollenden Referenten dankend anzuerkennen, hob Simon in einem Antwortschreiben (10. Septbr. 1679) unter dem Namen eines Theologen der Pariser Fakultät [2]) das ihm ertheilte Lob zwar hervor, zeigte sich aber über die gemachten Einwürfe sehr aufgebracht, und indem er selbst einen neuen Auszug aus seinem Werke gab, äusserte er, Spanheim würde besser daran gethan haben, nicht von Dingen zu sprechen, die er nicht verstehe.

Elzevir's Ausgabe wurde auf einer Synode in Holland ver-

---

[1]) Er war der älteste Sohn Friedrich Spanheim's, Professors der Theologie in Genf 1626, in Leyden 1642, starb 1649. Geboren in Genf 1629 studirte er in Leyden, und schrieb hier 1645 für das Alter der hebräischen Buchstaben gegen Cappel Thesen, die er später bereute; er wurde Erzieher bei dem Kurfürsten von der Pfalz, der ihn bald in den wichtigsten Staatsgeschäften gebrauchte; 1677 trat er in den Dienst des Kurfürsten von Brandenburg, und wurde sein Gesandter in England und Frankreich; starb in London 1710.

[2]) Amsterdam, 1680. 12. Die erwähnten Streitschriften sind der Ausgabe von 1685 beigedruckt.

ammt, und eine Adresse an die Generalstaaten in Vorschlag gemacht, um ein Verbot derselben zu bewirken; dieses letztere unrblieb jedoch, indem man bemerkte, der Verfasser sei ein Kaiolik, und dürfe als solcher gegen die Protestanten schreiben, as er wolle [1]. Nichts trat also der Verbreitung des Buches entgen und es wurde viel gelesen [2]; aber in den nächsten Jahren at kein bedeutender Gegner gegen dasselbe auf, wenn es auch den literarischen Zeitschriften und in andern Werken gelegentch erwähnt oder besprochen wurde. In Frankreich schlich es sich ie die andern holländischen Drucke ein, es blieb aber eine verotene Waare. Huet, in seiner 1679 gedruckten Demonstratio angelica, erwähnt es da, wo er Spinoza's und Peyrere's Meing über den Pentateuch widerlegt, mit keinem Worte. Ebenso enig findet man Simon's Namen in den 1682 erschienenen Disisitiones biblicae des Doktors der Sorbonne und Guardians der ranziskaner Frassen, wiewohl dieser „als ein kleiner David m schrecklichen Riesen, den von der alten Schlange besessenen ritikern Peyrere, Hobbes, Spinoza, Marsham und Andern entgeentreten will," und dabei gesteht, dass er einem Walton, Grotius, uxtorf und andern Vieles zu verdanken habe. Nur der alte Voss, elcher damals als Kanonikus in Windsor lebte [3] und die Autoität seiner Septuaginta gegen alle Welt vertheidigte, konnte Simon's Widerspruch nicht ruhig über sich ergehn lassen, und hängte inem Buche über die sibyllinischen Orakel (1680) eine Antwort uf dessen Einwürfe an. Simon antwortete am Schlusse eines von m selbst anonym herausgegebnen lateinischen Auszugs aus seiner itischen Geschichte (1684). Neue Erwiderung, neue Antwort, eides voll persönlicher Anzüglichkeiten. Voss behielt endlich das tzte Wort [4].

---

[1] Apol. contre Le Vassor, S. 44. — Lettres chois., T. III, S. 290. — Hist. it. du V. T., 1685. Préf.

[2] Noch drei andre Ausgaben Elzevir's und zwei der lateinischen Uebersetzung werden angeführt (bei Rosenm., Th. I, S. 132. 133); ich habe nur noch lgende gesehn: Histoire critique du V. T. Par le P. Simon, Prestre de l'Oraire. A Amsterdam, 1681. 4°. 612 SS.

[3] Geboren in Leyden 1618, Bibliothekar der Königin von Schweden 1649 s 1651, ging von Holland nach England 1670, Kanonikus in Windsor 1673, arb daselbst 1689.

[4] Isaaci Vossii de Sibyllinis aliisque quae Christi natalem praecessere ora-

Dass Simon an der Elzevir'schen Ausgabe seines Werkes einigen Antheil gehabt habe, ist nicht wahrscheinlich; er hoffte vielmehr, indem er sich zu den nöthigen Veränderungen bereitwillig erklärte, die Erlaubniss zu einem neuen Drucke in Paris zu erhalten. Um den jetzt zum Bischof von Meaux ernannten Bossuet günstig zu stimmen, widmete er ihm 1681 die zweite Ausgabe seiner „Gebräuche der Juden;" doch der Antritt des neuen Amtes und dann die wichtigen Verhandlungen über die gallicanischen Kirchenfreiheiten hinderten den Bischof vor der Hand weiter an die Sache zu denken. Simon benutzte indessen seine Zeit zu andern schriftstellerischen Arbeiten. Er hatte nach dem Tode des Oratorianers Amelote von dessen Erben eine Sammlung Briefe gekauft, welche theils von, theils an Morin geschrieben waren und meist von den Samaritanern und dem samaritanischen Pentateuche handelten; diese gab er unter dem Titel Antiquitates Ecclesiae orientalis mit einer Biographie des Morinus 1682 heraus *). Das

---

culis. Accedit Ejusdem Responsio ad Objectiones nuperae Criticae sacrae. Oxoniae, 1680. 8. Disquisitiones criticae de variis per diversa loca et tempora Bibliorum Editionibus, quibus accedunt Castigationes Theologi cujusdam Parisiensis ad Opusculum Isaaci Vossii de Sibyllinis oraculis et ejusdem Responsionem ad Objecta nuperae Criticae sacrae. Londini, Rich. Chiswel, 1684. 4. 279 SS.

Richardi Simonis Gallicanae Ecclesiae Theologi Opuscula critica adversus Isaacum Vossium Anglicanae Ecclesiae Canonicum. Defenditur sacer Codex Ebraicus et B. Hieronymi Tralatio. Edinburgi, typis Joannis Calderwood, 1685. 4. 86 SS. Die 1684 erschienenen Castigationes sind darin noch einmal abgedruckt, nebst den auf Vossius bezüglichen Capiteln der kritischen Geschichte.

Isaaci Vossii Variarum Observationum liber. Londini, 1685. 4. Darin S. 295 ff. noch einmal die Responsio ad Objectiones nuperae criticae sacrae, und S. 343 ff. Ad iteratas P. Simonii Objectiones Responsio.

Hieronymi Le Camus Theologi Parisiensis Judicium de nupera Isaaci Vossii ad iteratas P. Simonii Objectiones Responsione. Edinburgi, typis Joannis Calderwood, 1685. 4. 64 SS. Oben an den Seiten steht überall Hieronymi a Sancta Fide. Am Ende: Juliobonae in Caletibus die 12 Januarii 1685.

Isaaci Vossii Observationum ad Pomponium Melam Appendix. Accedit ejusdem ad tertias P. Simonii Objectiones Responsio. Subjungitur Pauli Colomesii ad Henricum Justellum Epistola. Londini, 1686. 4. Der Brief des Franzosen Colomiès, Bibliothekars des Erzbischofs von Canterbury (starb 1692) enthält nur unbedeutende Bemerkungen über einige Stellen der kritischen Geschichte.

*) Antiquitates Ecclesiae orientalis, Clarissimorum Virorum Card. Barberini, L. Allatii, Luc. Holstenii, Joh. Morini, Abr. Ecchellensis, Nic. Peyresii, Pet. a Valle, Tho. Comberi, Joh. Buxtorfii, H. Hottingeri etc. Dissertationibus Epistolicis enucleatae, nunc ex ipsis Autographis editae. Quibus praefixa est Jo.

Leben Morin's zu beschreiben, dazu trieb ihn nicht blos der Wunsch, das Publikum mit den Leistungen des verdienten Mannes näher bekannt zu machen, er fand dabei auch eine erwünschte Gelegenheit, seinem versteckten Ingrimme gegen das Oratorium Luft zu machen, und sich für den Aerger, den er eingeschluckt hatte, zu rächen. Dies musste freilich der gute Morin entgelten. Zwar ist die Biographie anziehend und gut geschrieben; Morin's Lebensumstände werden theils nach seinen Briefen und Werken, theils nach mündlichen Nachrichten ausführlich geschildert, und seine Leistungen gründlich, wiewohl besonders in der biblischen Kritik, äusserst strenge beurtheilt. Die kleinen Hiebe, die das Oratorium im Vorbeigehn erhält, mögen auch nicht ganz unverdient sein. Aber dass Morin's Charakter herabgewürdigt wird, als hätte er mit seinen Arbeiten nichts anders, als eine gute Pfründe gesucht, ist unverzeihlich; sollte Simon keinen bessern Begriff von der Liebe zur Wissenschaft gehabt haben, er, der doch gleichen wissenschaftlichen Arbeiten lebte? Warum musste gerade Morin, der es am wenigsten verdient hatte, den Text zu einer Satyre über das Oratorium hergeben? Simon fühlte auch wohl, wie vieles Gehässige in dieser Schrift war, und liess sie daher anonym, und zwar nicht in Paris, sondern in London (wenn die Angabe nicht falsch ist) drucken. Jedermann errieth leicht den wahren Verfasser; als er aber den allgemeinen Unwillen sah, verläugnete er sein Werk beharrlich bis an das Ende seines Lebens*). Die „Geschichte des Ursprungs und Wachsthums der kirchlichen Einkünfte," die er zwei

---

Morini Congr. Orat. Paris. PP. Vita. Londini, Prostant apud Geo. Wells ad insigne Solis in Coemeterio D. Pauli, 1682. 12. 487 SS. Neu abgedruckt Leipzig, 1683. 12.

*) In der Vorrede sagt er, man habe die Biographie unter Amelote's Papieren gefunden, man wisse nicht, von wem sie sei; damit man aber glauben könne, sie sei von Amelote, schreibt er am Ende: Scribebam Parisiis, a. 1676 (Amelote starb 1678). In der Critique de la Bibliothèque de Dupin, T. II, S. 323 behauptet er, sie komme von den Engländern, welche die Briefsammlung hätten drucken lassen, und hundert Seiten weiter unten S. 451: er habe die Briefe seinem Neffen zum Abschreiben gegeben, und dieser habe theils nach den Briefen, theils nach den Gesprächen seines Oheims die Biographie verfasst, um sich im Lateinschreiben zu üben! —

„Als Morin im Sterben lag, und röchelnd nur noch einige abgebrochne Worte aussprechen konnte, sagte einer von denen, die um sein Bett standen: ei wahrlich, unser Morinus redet samaritanisch, worauf alle in ein lautes Gelächter ausbrachen: et hic fuit extremus Morini vitae actus." S. 116.

Jahre später unter dem Namen eines **Hieronymus a Costa**, Doctors der Rechte und apostolischen Protonotars, herausgab, ist ein oberflächliches Werk, das sich nur durch allerlei Satyrisches gegen die Mönche, besonders die Benediktiner, auszeichnet[1]. Nicht viel bedeutender ist die in demselben Jahre unter dem Namen **Sr. de Moni** erschienene „kritische Geschichte des Glaubens und der Gebräuche der Völker des Orients," in welcher blos von den christlichen Secten und zum Schlusse von den Mohamedanern die Rede ist[2]. Er fand darin Veranlassung, wieder auf die früher von ihm studirte Polemik über die Abendmahlslehre der Griechen einzugehn, und die Meinung **Thomas Smith's**, Professors in Oxford, dass die Griechen keine Transsubstantiation lehrten, zu widerlegen. Smith antwortete in seinen Miscellanen 1686, worauf Simon die Frage noch einmal in einer besondern Schrift (1687) behandelte[3].

Indessen hatte doch Bossuet seinen vorschnellen Eifer gegen die kritische Geschichte des A. T. bereut, als er sah, wie eigentlich die Protestanten allein sich dadurch beeinträchtigt fanden. Briefe aus Rom äusserten, man habe sich am päpstlichen Hofe über die Verdammung eines Buches gewundert, das einen so wich-

---

[1]) Histoire de l'Origine et du Progrès des Revenus, Ecclésiastiques, où il est traité selon l'ancien et le nouveau Droit de tout ce qui regarde les Matières Bénéficiales, de la Regale, des Investitures, des Nominations et des autres Droits attribués aux Primes, par Jérome a Costa, Docteur en Droit et Protonotaire Apostolique. A Francfort (?) chez Fréderic Arnaud, 1684. 12. 246 SS. Die Vorrede ist vom 3. Januar 1677 datirt. — It. Rouen, 1691. 12. Ueberarbeitet und vermehrt 1706. 2 Bde. 12. Zusätze in der Biblioth. critique, T. III, S. 331 ff.

[2]) Histoire critique de la créance et des coutumes des nations du Levant, publicé par le Sr. de Moni. Francfort chez Fréd. Arnaud, 1684. 12. It. ibid. 1693. 12. 229 SS. Unter dem Titel: Histoire critique des dogmes, des controverses, des coutumes et des cérémonies des chrétiens orientaux, par R. Simon cidevant Prêtre de l'Oratoire. Trévoux, 1711. 12. Ueber die Veranlassung zu dieser Schrift s. La Créance de l'Egl. orient. etc. Supplém. S. 54. — Biblioth. crit., T. I, S. 301.

[3]) La Créance de l'Eglise orientale sur la Transsubstantiation, avec une réponse aux nouvelles objections de M. Smith. Où l'on fait voir que Cyrille Lucar, Patriarche de Constantinople, qu'il honore du titre de saint Martyr, a été un Imposteur. Paris, 1687. 8. 303 SS. Mit einem Anhang, où l'on répond aux objections des Journalistes d'Amsterdam (Leclerc in der Biblioth. univ., T. V, S. 267 ff.) 55 SS.

tigen Beitrag zur Polemik gegen die Protestanten enthalte und den Grundsätzen der katholischen Kirche vielmehr günstig als schädlich sei. Sobald daher seine Zeit es ihm erlaubte, bot er selbst Simon seine Verwendung bei dem Kanzler an, um die Erlaubniss zu einem neuen Drucke seines Werkes zu erwirken, im Fall er sich zu einigen Veränderungen verstehn wolle. In mehrern Conferenzen, an welchen auch Renaudot Theil nahm, kamen sie über die zu streichenden Stellen überein, worauf der Kanzler sich willig finden liess, und die Prüfung des Buches dem frühern Censor, dem Dr. Pirot, wieder übertrug. Um die Kirche fernerhin vor den Gefahren, womit der allzu paradoxe Geist Simon's drohte, zu bewahren, und doch seine Gelehrsamkeit für sie nützlich zu machen, beabsichtigte Bossuet, ihm irgend eine grössere Arbeit aufzutragen, an die er mittelst eines Gehaltes gebunden wäre. Renaudot schlug dazu die Herausgabe und Uebersetzung einiger polemischen Schriften der griechischen Kirche gegen die lateinische vor, und der Erzbischof von Rheims, der damals die Aufsicht über die königliche Bibliothek führte, zeigte sich auch damit einverstanden. Allein Simon liebte seine Unabhängigkeit zu sehr, um den Vorschlag anzunehmen, wiewohl er selbst schon eine ähnliche Arbeit beabsichtigt hatte. Dr. Pirot erklärte zuletzt, nachdem er Simon's Manuscript fast zwei Jahre behalten und sich einige Male mit ihm darüber besprochen hatte, man würde es sehr sonderbar finden, wenn er jetzt einem Buche seine Approbation gäbe, welches früher nach dem Berichte, den er darüber an den Kanzler abgestattet, confiscirt worden sei. Simon zog darauf sein Manuscript zurück, und wollte von keinem Censor mehr hören, wiewohl ihm Bossuet anbot, einen andern ernennen zu lassen [1]. Er zeigte sich um so weniger zu neuer Nachgiebigkeit bereit, als er sich schon während aller dieser Verzögerungen entschlossen hatte, sein Werk unverstümmelt in Holland drucken zu lassen, und mit dem Buchhändler R. Leers in Rotterdam deshalb überein gekommen war [1685] [2].

---

[1] La Perpetuité de la Foy, T. IV. von Renaudot, 1711. Préf. — Lettres chois., T. III, S. 260 ff.

[2] Histoire critique du Vieux Testament par le R. P. Richard Simon, Prêtre de la Congrégation de l'Oratoire. Nouvelle édition et qui est la première imprimée sur la Copie de Paris, augmentée d'une Apologie générale et de plusieurs Remarques critiques. On a de plus ajouté à cette Edition une Table des matières et tout ce qui a été imprimé jusqu'à présent à l'occasion de cette histoire critique. A. Rotterdam chez Reinier Leers, 1685. 4.

Jahre später unter dem Namen eines **Hieronymus a Costa**, Doctors der Rechte und apostolischen Protonotars, herausgab, ist ein oberflächliches Werk, das sich nur durch allerlei Satyrisches gegen die Mönche, besonders die Benediktiner, auszeichnet[1]). Nicht viel bedeutender ist die in demselben Jahre unter dem Namen **Sr. de Moni** erschienene „kritische Geschichte des Glaubens und der Gebräuche der Völker des Orients," in welcher blos von den christlichen Secten und zum Schlusse von den Mohamedanern die Rede ist[2]). Er fand darin Veranlassung, wieder auf die früher von ihm studirte Polemik über die Abendmahlslehre der Griechen einzugehn, und die Meinung **Thomas Smith's**, Professors in Oxford, dass die Griechen keine Transsubstantiation lehrten, zu widerlegen. Smith antwortete in seinen Miscellanen 1686, worauf Simon die Frage noch einmal in einer besondern Schrift (1687) behandelte[3]).

Indessen hatte doch Bossuet seinen vorschnellen Eifer gegen die kritische Geschichte des A. T. bereut, als er sah, wie eigentlich die Protestanten allein sich dadurch beeinträchtigt fanden. Briefe aus Rom äusserten, man habe sich am päpstlichen Hofe über die Verdammung eines Buches gewundert, das einen so wich-

---

[1]) Histoire de l'Origine et du Progrès des Revenus, Ecclésiastiques, où il est traité selon l'ancien et le nouveau Droit de tout ce qui regarde les Matières Bénéficiales, de la Regale, des Investitures, des Nominations et des autres Droits attribués aux Primes, par Jérome a Costa, Docteur en Droit et Protonotaire Apostolique. A Francfort (?) chez Fréderic Arnaud, 1684. 12. 246 SS. Die Vorrede ist vom 3. Januar 1677 datirt. — It. Rouen, 1691. 12. Ueberarbeitet und vermehrt 1706. 2 Bde. 12. Zusätze in der Biblioth. critique, T. III, S. 331 ff.

[2]) Histoire critique de la créance et des coutumes des nations du Levant, publicé par le Sr. de Moni. Francfort chez Fréd. Arnaud, 1684. 12. It. ibid. 1693. 12. 229 SS. Unter dem Titel: Histoire critique des dogmes, des controverses, des coutumes et des cérémonies des chrétiens orientaux, par R. Simon cidevant Prêtre de l'Oratoire. Trévoux, 1711. 12. Ueber die Veranlassung zu dieser Schrift s. La Créance de l'Egl. orient. etc. Supplém. S. 54. — Biblioth. crit., T. I, S. 301.

[3]) La Créance de l'Eglise orientale sur la Transsubstantiation, avec une réponse aux nouvelles objections de M. Smith. Où l'on fait voir que Cyrille Lucar, Patriarche de Constantinople, qu'il honore du titre de saint Martyr, a été un Imposteur. Paris, 1687. 8. 303 SS. Mit einem Anhang, où l'on répond aux objections des Journalistes d'Amsterdam (Leclerc in der Biblioth. univ., T. V, S. 267 ff.) 55 SS.

tigen Beitrag zur Polemik gegen die Protestanten enthalte und den Grundsätzen der katholischen Kirche vielmehr günstig als schädlich sei. Sobald daher seine Zeit es ihm erlaubte, bot er selbst Simon seine Verwendung bei dem Kanzler an, um die Erlaubniss zu einem neuen Drucke seines Werkes zu erwirken, im Fall er sich zu einigen Veränderungen verstehn wolle. In mehrern Conferenzen, an welchen auch Renaudot Theil nahm, kamen sie über die zu streichenden Stellen überein, worauf der Kanzler sich willig finden liess, und die Prüfung des Buches dem frühern Censor, dem Dr. Pirot, wieder übertrug. Um die Kirche fernerhin vor den Gefahren, womit der allzu paradoxe Geist Simon's drohte, zu bewahren, und doch seine Gelehrsamkeit für sie nützlich zu machen, beabsichtigte Bossuet, ihm irgend eine grössere Arbeit aufzutragen, an die er mittelst eines Gehaltes gebunden wäre. Renaudot schlug dazu die Herausgabe und Uebersetzung einiger polemischen Schriften der griechischen Kirche gegen die lateinische vor, und der Erzbischof von Rheims, der damals die Aufsicht über die königliche Bibliothek führte, zeigte sich auch damit einverstanden. Allein Simon liebte seine Unabhängigkeit zu sehr, um den Vorschlag anzunehmen, wiewohl er selbst schon eine ähnliche Arbeit beabsichtigt hatte. Dr. Pirot erklärte zuletzt, nachdem er Simon's Manuscript fast zwei Jahre behalten und sich einige Male mit ihm darüber besprochen hatte, man würde es sehr sonderbar finden, wenn er jetzt einem Buche seine Approbation gäbe, welches früher nach dem Berichte, den er darüber an den Kanzler abgestattet, confiscirt worden sei. Simon zog darauf sein Manuscript zurück, und wollte von keinem Censor mehr hören, wiewohl ihm Bossuet anbot, einen andern ernennen zu lassen [1]). Er zeigte sich um so weniger zu neuer Nachgiebigkeit bereit, als er sich schon während aller dieser Verzögerungen entschlossen hatte, sein Werk unverstümmelt in Holland drucken zu lassen, und mit dem Buchhändler R. Leers in Rotterdam deshalb überein gekommen war [1685] [2]).

---

1) La Perpetuité de la Foy, T. IV. von Renaudot, 1711. Préf. — Lettres chois., T. III, S. 260 ff.

2) Histoire critique du Vieux Testament par le R. P. Richard Simon, Prêtre de la Congrégation de l'Oratoire. Nouvelle édition et qui est la première imprimée sur la Copie de Paris, augmentée d'une Apologie générale et de plusieurs Remarques critiques. On a de plus ajouté à cette Edition une Table des matières et tout ce qui a été imprimé jusqu'à présent à l'occasion de cette histoire critique. A. Rotterdam chez Reinier Leers, 1685. 4.

Jahre später unter dem Namen eines **Hieronymus a Costa**, Doctors der Rechte und apostolischen Protonotars, herausgab, ist ein oberflächliches Werk, das sich nur durch allerlei Satyrisches gegen die Mönche, besonders die Benediktiner, auszeichnet[1]). Nicht viel bedeutender ist die in demselben Jahre unter dem Namen **Sr. de Moni** erschienene „kritische Geschichte des Glaubens und der Gebräuche der Völker des Orients," in welcher blos von den christlichen Secten und zum Schlusse von den Mohamedanern die Rede ist[2]). Er fand darin Veranlassung, wieder auf die früher von ihm studirte Polemik über die Abendmahlslehre der Griechen einzugehn, und die Meinung **Thomas Smith's**, Professors in Oxford, dass die Griechen keine Transsubstantiation lehrten, zu widerlegen. Smith antwortete in seinen Miscellanen 1686, worauf Simon die Frage noch einmal in einer besondern Schrift (1687) behandelte[3]).

Indessen hatte doch Bossuet seinen vorschnellen Eifer gegen die kritische Geschichte des A. T. bereut, als er sah, wie eigentlich die Protestanten allein sich dadurch beeinträchtigt fanden. Briefe aus Rom äusserten, man habe sich am päpstlichen Hofe über die Verdammung eines Buches gewundert, das einen so wich-

---

[1]) Histoire de l'Origine et du Progrès des Revenus, Ecclésiastiques, où il est traité selon l'ancien et le nouveau Droit de tout ce qui regarde les Matières Bénéficiales, de la Regale, des Investitures, des Nominations et des autres Droits attribués aux Primes, par Jérome a Costa, Docteur en Droit et Protonotaire Apostolique. A Francfort (?) chez Fréderic Arnaud, 1684. 12. 246 SS. Die Vorrede ist vom 3. Januar 1677 datirt. — It. Rouen, 1691. 12. Ueberarbeitet und vermehrt 1706. 2 Bde. 12. Zusätze in der Biblioth. critique, T. III, S. 331 ff.

[2]) Histoire critique de la créance et des coutumes des nations du Levant, publicé par le Sr. de Moni. Francfort chez Fréd. Arnaud, 1684. 12. It. ibid. 1693. 12. 229 SS. Unter dem Titel: Histoire critique des dogmes, des controverses, des coutumes et des cérémonies des chrétiens orientaux, par R. Simon cidevant Prêtre de l'Oratoire. Trévoux, 1711. 12. Ueber die Veranlassung zu dieser Schrift s. La Créance de l'Egl. orient. etc. Supplém. S. 54. — Biblioth. crit., T. I, S. 301.

[3]) La Créance de l'Eglise orientale sur la Transsubstantiation, avec une réponse aux nouvelles objections de M. Smith. Où l'on fait voir que Cyrille Lacar, Patriarche de Constantinople, qu'il honore du titre de saint Martyr, a été un Imposteur. Paris, 1687. 8. 303 SS. Mit einem Anhang, où l'on répond aux objections des Journalistes d'Amsterdam (Leclerc in der Biblioth. univ., T. V, S. 267 ff.) 55 SS.

tigen Beitrag zur Polemik gegen die Protestanten enthalte und den Grundsätzen der katholischen Kirche vielmehr günstig als schädlich sei. Sobald daher seine Zeit es ihm erlaubte, bot er selbst Simon seine Verwendung bei dem Kanzler an, um die Erlaubniss zu einem neuen Drucke seines Werkes zu erwirken, im Fall er sich zu einigen Veränderungen verstehn wolle. In mehreren Conferenzen, an welchen auch Renaudot Theil nahm, kamen sie über die zu streichenden Stellen überein, worauf der Kanzler sich willig finden liess, und die Prüfung des Buches dem frühern Censor, dem Dr. Pirot, wieder übertrug. Um die Kirche fernerhin vor den Gefahren, womit der allzu paradoxe Geist Simon's drohte, zu bewahren, und doch seine Gelehrsamkeit für sie nützlich zu machen, beabsichtigte Bossuet, ihm irgend eine grössere Arbeit aufzutragen, an die er mittelst eines Gehaltes gebunden wäre. Renaudot schlug dazu die Herausgabe und Uebersetzung einiger polemischen Schriften der griechischen Kirche gegen die lateinische vor, und der Erzbischof von Rheims, der damals die Aufsicht über die königliche Bibliothek führte, zeigte sich auch damit einverstanden. Allein Simon liebte seine Unabhängigkeit zu sehr, um den Vorschlag anzunehmen, wiewohl er selbst schon eine ähnliche Arbeit beabsichtigt hatte. Dr. Pirot erklärte zuletzt, nachdem er Simon's Manuscript fast zwei Jahre behalten und sich einige Male mit ihm darüber besprochen hatte, man würde es sehr sonderbar finden, wenn er jetzt einem Buche seine Approbation gäbe, welches früher nach dem Berichte, den er darüber an den Kanzler abgestattet, confiscirt worden sei. Simon zog darauf sein Manuscript zurück, und wollte von keinem Censor mehr hören, wiewohl ihm Bossuet anbot, einen andern ernennen zu lassen [1]). Er zeigte sich um so weniger zu neuer Nachgiebigkeit bereit, als er sich schon während aller dieser Verzögerungen entschlossen hatte, sein Werk unverstümmelt in Holland drucken zu lassen, und mit dem Buchhändler R. Leers in Rotterdam deshalb überein gekommen war [1685] [2]).

---

1) La Perpetuité de la Foy, T. IV. von Renaudot, 1711. Préf. — Lettres chois., T. III, S. 260 ff.

2) Histoire critique du Vieux Testament par le R. P. Richard Simon, Prêtre de la Congrégation de l'Oratoire. Nouvelle édition et qui est la première imprimée sur la Copie de Paris, augmentée d'une Apologie générale et de plusieurs Remarques critiques. On a de plus ajouté à cette Edition une Table des matières et tout ce qui a été imprimé jusqu'à présent à l'occasion de cette histoire critique. A. Rotterdam chez Reinier Leers, 1685. 4.

Jahre später unter dem Namen eines **Hieronymus a Costa**, Doctors der Rechte und apostolischen Protonotars, herausgab, ist ein oberflächliches Werk, das sich nur durch allerlei Satyrisches gegen die Mönche, besonders die Benediktiner, auszeichnet[1]). Nicht viel bedeutender ist die in demselben Jahre unter dem Namen **Sr. de Moni** erschienene „kritische Geschichte des Glaubens und der Gebräuche der Völker des Orients," in welcher blos von den christlichen Secten und zum Schlusse von den Mohamedanern die Rede ist[2]). Er fand darin Veranlassung, wieder auf die früher von ihm studirte Polemik über die Abendmahlslehre der Griechen einzugehn, und die Meinung **Thomas Smith's**, Professors in Oxford, dass die Griechen keine Transsubstantiation lehrten, zu widerlegen. Smith antwortete in seinen Miscellanen 1686, worauf Simon die Frage noch einmal in einer besondern Schrift (1687) behandelte[3]).

Indessen hatte doch Bossuet seinen vorschnellen Eifer gegen die kritische Geschichte des A. T. bereut, als er sah, wie eigentlich die Protestanten allein sich dadurch beeinträchtigt fanden. Briefe aus Rom äusserten, man habe sich am päpstlichen Hofe über die Verdammung eines Buches gewundert, das einen so wich-

---

[1]) Histoire de l'Origine et du Progrès des Revenus, Ecclésiastiques, où il est traité selon l'ancien et le nouveau Droit de tout ce qui regarde les Matières Bénéficiales, de la Regale, des Investitures, des Nominations et des autres Droits attribués aux Princes, par Jérome a Costa, Docteur en Droit et Protonotaire Apostolique. A Francfort (?) chez Fréderic Arnaud, 1684. 12. 246 SS. Die Vorrede ist vom 3. Januar 1677 datirt. — It. Rouen, 1691. 12. Ueberarbeitet und vermehrt 1706. 2 Bde. 12. Zusätze in der Biblioth. critique, T. III, S. 331 ff.

[2]) Histoire critique de la créance et des coutumes des nations du Levant, publicé par le Sr. de Moni. Francfort chez Fréd. Arnaud, 1684. 12. It. ibid. 1693. 12. 229 SS. Unter dem Titel: Histoire critique des dogmes, des controverses, des coutumes et des cérémonies des chrétiens orientaux, par R. Simon cidevant Prêtre de l'Oratoire. Trévoux, 1711. 12. Ueber die Veranlassung zu dieser Schrift s. La Créance de l'Egl. orient. etc. Supplém. S. 54. — Biblioth. crit., T. I, S. 301.

[3]) La Créance de l'Eglise orientale sur la Transsubstantiation, avec une réponse aux nouvelles objections de M. Smith. Où l'on fait voir que Cyrille Lucar, Patriarche de Constantinople, qu'il honore du titre de saint Martyr, a été un Imposteur. Paris, 1687. 8. 303 SS. Mit einem Anhang, où l'on répond aux objections des Journalistes d'Amsterdam (Leclerc in der Biblioth. univ., T. V, S. 267 ff.) 55 SS.

tigen Beitrag zur Polemik gegen die Protestanten enthalte und den Grundsätzen der katholischen Kirche vielmehr günstig als schädlich sei. Sobald daher seine Zeit es ihm erlaubte, bot er selbst Simon seine Verwendung bei dem Kanzler an, um die Erlaubniss zu einem neuen Drucke seines Werkes zu erwirken, im Fall er sich zu einigen Veränderungen verstehn wolle. In mehrern Conferenzen, an welchen auch Renaudot Theil nahm, kamen sie über die zu streichenden Stellen überein, worauf der Kanzler sich willig finden liess, und die Prüfung des Buches dem frühern Censor, dem Dr. Pirot, wieder übertrug. Um die Kirche fernerhin vor den Gefahren, womit der allzu paradoxe Geist Simon's drohte, zu bewahren, und doch seine Gelehrsamkeit für sie nützlich zu machen, beabsichtigte Bossuet, ihm irgend eine grössere Arbeit aufzutragen, an die er mittelst eines Gehaltes gebunden wäre. Renaudot schlug dazu die Herausgabe und Uebersetzung einiger polemischen Schriften der griechischen Kirche gegen die lateinische vor, und der Erzbischof von Rheims, der damals die Aufsicht über die königliche Bibliothek führte, zeigte sich auch damit einverstanden. Allein Simon liebte seine Unabhängigkeit zu sehr, um den Vorschlag anzunehmen, wiewohl er selbst schon eine ähnliche Arbeit beabsichtigt hatte. Dr. Pirot erklärte zuletzt, nachdem er Simon's Manuscript fast zwei Jahre behalten und sich einige Male mit ihm darüber besprochen hatte, man würde es sehr sonderbar finden, wenn er jetzt einem Buche seine Approbation gäbe, welches früher nach dem Berichte, den er darüber an den Kanzler abgestattet, confiscirt worden sei. Simon zog darauf sein Manuscript zurück, und wollte von keinem Censor mehr hören, wiewohl ihm Bossuet anbot, einen andern ernennen zu lassen [1]. Er zeigte sich um so weniger zu neuer Nachgiebigkeit bereit, als er sich schon während aller dieser Verzögerungen entschlossen hatte, sein Werk unverstümmelt in Holland drucken zu lassen, und mit dem Buchhändler R. Leers in Rotterdam deshalb überein gekommen war [1685] [2].

---

[1] La Perpetuité de la Foy, T. IV. von Renaudot, 1711. Préf. — Lettres chois., T. III, S. 260 ff.

[2] Histoire critique du Vieux Testament par le R. P. Richard Simon, Prêtre de la Congrégation de l'Oratoire. Nouvelle édition et qui est la première imprimée sur la Copie de Paris, augmentée d'une Apologie générale et de plusieurs Remarques critiques. On a de plus ajouté à cette Edition une Table des matières et tout ce qui a été imprimé jusqu'à présent à l'occasion de cette histoire critique. A. Rotterdam chez Reinier Leers, 1685. 4.

Die Verweigerung eines Privilegiums von Seiten der Generalstaaten, die sich durch das ungünstige Urtheil der Theologen von Leyden bestimmen liessen [1]), hinderte den Druck nicht. Die erste in Paris gedruckte und confiscirte Ausgabe wurde demselben zum Grunde gelegt. Um sich aber eine Hinterthür offen zu lassen, und wo es nöthig war, jeden Antheil an der neuen Ausgabe wegläugnen zu können, nahm er, seiner durch alle diese Händel nur fester eingewurzelten Gewohnheit getreu, als Herausgeber eine fremde, und zwar diesmal eine protestantische Maske an.

In einer besondern Vorrede und in Anmerkungen, in denen er Einiges, was er seitdem als irrig gefunden hatte, berichtigte, wusste er auf täuschende Art als dritte Person und als Protestant zu sprechen, und bemühte sich die allgemeinen Einwürfe und die vorgefassten Urtheile, welche Katholiken sowohl als Protestanten von dem Lesen des Werkes abschrecken konnten, zu zerstören. Zugleich liess er eine besondre Vertheidigungsschrift in der Form einer von einem protestantischen Geistlichen Namens Peter Ambrun verfassten Widerlegung drucken [2]). In dieser sogenannten Antwort auf die kritische Geschichte des A. T. werden nur die Gründe widerlegt, welche die Gegner bewogen hatten, das Werk zu verbieten, und diesen die Billigung entgegengestellt, die es in Rom gefunden, und die verderblichen Consequenzen, welche für die Protestanten daraus gezogen werden mussten: der Verfasser habe freilich in seinen Urtheilen über die Kirchenväter das Unglück gehabt, mehr den Meinungen der römischen Curie, als denen der gallicanischen Kirche zu folgen, die in Bezug auf die Tradition mit jener nicht übereinstimme; auf der einen Seite hätten die Jansenisten gegen ihn geschrien, auf der andern die Mönche, weil sie geglaubt, als Oratorianer sei er ein Jansenist, daher das allgemeine Geschrei. Neben wenigen und unbedeutenden tadelnden Bemerkungen, die zur angenommenen Rolle gehören, ist der angebliche Protestant sehr freigebig mit Lobeserhebungen für den Verfasser des recensirten Werkes und mit bissigen Bemerkungen gegen seine Gegner. Gleich zu Anfang sagt er, „es gebe wenig Leute in der katholischen Kirche, welche Alles, was die heilige Schrift beträfe, so ergründet hätten, wie Simon, und überhaupt sei eine solche bi-

[1]) Sentimens de qq. Théol. de Hollande, S. 26.

[2]) Réponse de Pierre Ambrun, Ministre du S. Ev. à l'Histoire critique du V. T., composée par le P. Simon de l'Oratoire de Paris. A Rotterdam chez Reinier Leers, 1685. Avec Privilège. 4. 48 SS.

blische Gelehrsamkeit unter den Doctoren seiner Kirche etwas Seltenes," und weiter unten: „die triftige Weise, wie Simon den Morinus und Vossius widerlege, sei eine der besten Stellen seiner kritischen Geschichte," und: „die Geschichte der jüdischen Grammatiker sei eins der ausgesuchtesten Stücke seines Werkes," und: „was von den syrischen Uebersetzungen gesagt werde, zeuge von grosser Gelehrsamkeit" u. s. w. Dagegen wird den Portroyalisten gesagt, die Verfasser der Genferübersetzung hätten viel mehr vom Bibelübersetzen verstanden als sie; Herr Arnauld habe seine Uebersetzung mit Hülfe der Genfer und des Grotius gemacht, und nur seinen Augustin darüber gegossen, nach den Originalen habe er wenig gefragt; übrigens würden die Genfer die Bemerkungen eines so gelehrten Mannes wie Simon mit Dank annehmen, während die Herren von Portroyal, bei aller ihrer Unwissenheit in der Kritik, doch keine Belehrung anhören wollten. Den Doctoren der Sorbonne ergeht es noch schlimmer: „Wenn Simon den Calvin lobt, so handelt er darin aufrichtiger, als der Pater Maimbourg, der ihm den Titel eines Theologen streitig macht, weil er nicht den Doctorhut in der Sorbonne geholt; aber dieses ist es eben, was ihn wahrhaft zum Theologen macht, dass er seine Zeit nicht mit unnützen Fragen verloren, wie die, welche in den Hörsälen der Sorbonne abgehandelt werden, sondern die heilige Schrift und die Kirchenväter studirt hat. Die Doctoren wollen nichts von dem Grundtext oder von andern Uebersetzungen der Bibel wissen, sie sind froh, dass ihnen Hieronymus eine Uebersetzung gemacht hat, und halten sich an diese, weil sie keine andre lesen können. Wozu sie auf das Griechische und Hebräische verweisen? sie haben ja schon Mühe genug das Lateinische zu verstehn. Dass das Simon'sche Werk französisch geschrieben war, und dass sogar die Damen zum Lesen desselben aufgefordert wurden, dies war ein Hauptgrund zu seiner Unterdrückung; denn die Damen hätten dann den Doctoren mancherlei Fragen vorgelegt, auf welche diese die Antwort hätten schuldig bleiben müssen." Bossuet selbst geht nicht ganz leer aus; ihm wird vorgeworfen, während er die von Simon behaupteten spätern Zusätze in den alttestamentlichen Büchern, als der Autorität der Schrift zuwider, verwerfe, nehme er in seiner Rede über die Weltgeschichte ganz ähnliche Zusätze von Josua, Samuel und Andern im Pentateuch an, was doch der Franziskaner Frassen und Voss durchaus nicht zugeben wollten *).

*) Nähere Beweise, dass die Vorrede, die Anmerkungen und die Gegen-

Während Simon in den protestantischen Pastorenmantel gehüllt auf diese Art an seinen katholischen Feinden sein Müthchen kühlte, und in der Vorrede zur neuen Ausgabe seiner kritischen Geschichte zu verstehn gab, unter den Protestanten, denen doch dieses Geschäft billiger Weise allein zukommen könne, würde schwerlich Einer im Stande sein, eine richtige Widerlegung seines Buches zu schreiben, weil dazu nicht nur Kenntniss der Sprachen und der Kritik, sondern auch scharfer Verstand und feines Urtheil gehöre, fand er gerade unter diesen einen Gegner, der ihm, zwar nicht an Gelehrsamkeit, wohl aber an Geist und Witz überlegen war, und mit dem er nicht so leichten Kaufes davon kam, als er glaubte. Ein Jahr zuvor hatte er anonym, sich in der Vorrede für einen Belgier ausgebend, den Plan einer neuen Polyglotte, von der er schon in seiner kritischen Geschichte (S. 521) gesprochen, bekannt gemacht: er wollte nämlich die grossen und schwerfälligen Pariser und Londner Polyglotten in ein kürzeres, zum Gebrauche bequemeres Werk zusammenziehn, indem er blos den hebräischen Text — und zwar ohne die unnützen masorethischen Zugaben — die alexandrinische Uebersetzung und die Vulgata vollständig abdrucken liesse, und von den übrigen Uebersetzungen nur die verschiednen Lesarten am Rande oder unten bemerkte*). Alle Gelehrten, die sich mit Kritik beschäftigten, hatte er dabei um guten Rath gebeten und sogar die verschiednen Buchhändler angegeben, denen sie ihre Bemerkungen einzusenden hätten; es war

schrift des P. Ambrun von Simon selbst geschrieben sind, findet man bei Leclerc, Sentimens S. 26 ff. 62. 455. — Défense des Sentimens S. 48 ff. 413 f. — Vgl. Lettres chois., T. I, S. 218. T. IV, S. 228 Anm. — Réponse aux Sentimens, Préf. — Novorum Bibl. Polygl. Synopsis, 1684. Praef.

*) Novorum Bibliorum Polyglottorum Synopsis (20. Aug. 1684). Ultrajecti, 1684. 8. 31 SS. — Dazu Ambrosii ad Origenem Epistola de Novis Bibliis Polyglottis (Scripta Kal. Dec. a. 1684). Ultrajecti, 1685. 8. 14 SS. Zur Verfertigung seiner neuen Polyglotte nahm er ein Exemplar der Londner, klebte weisses Papier auf die Spalten, welche weggelassen werden sollten, und schrieb darauf die verschiednen Lesarten, die er an die Stelle setzen wollte. Dieses so beschriebne Exemplar war bis zur französischen Revolution in der Bibliothek der Kathedralkirche von Rouen vorhanden. S. die Schlussanmerkung. Die Arbeit wurde niemals veröffentlicht, ob weil sich Niemand fand, der die Kosten dazu hergeben wollte, oder weil kein Drucker im Stande war, sie correct zu drucken, wie er gegen Dupin behauptet (Critique de la Bibl. de Dupin, T. II, p. 450), mögen wir nicht entscheiden.

m aber mehr nur darum zu thun, die gelehrte Welt auf sein orhaben aufmerksam zu machen, und zu hören, was man davon gte. Johann Le Clerc von Genf, der, nachdem er sich in ner pseudonymen Schrift (Liberii a S. Amore Epistolae theologie, Irenopolis [Saumur] 1679. 8.) als einen Anhänger arminianiher Grundsätze ausgesprochen, sich seit 1683 in Holland niergelassen und bei den Remonstranten in Amsterdam Professor r Litteratur und des Hebräischen geworden war, hielt Simon's tte um guten Rath für ernstlich gemeint, und schickte an den ichhändler Leers in Rotterdam zur Abgabe an ihn einen Brief Nov. 1684), in welchem er auf die verbindlichste Art den Genuss wähnte, den ihm das Lesen der kritischen Geschichte des A. T. rschafft, sein Verlangen nach dem versprochenen zweiten Theile zeugte, und sich einige wohlgemeinte Bemerkungen in Bezug f die neue Polyglotte erlaubte. Simon liess diesen Brief ziemlich nge ohne Antwort; als er aber erfuhr, dass der Verfasser im nne habe ihn drucken zu lassen, verbot er dem Rotterdamer ichdrucker irgend etwas auf seine Polyglotte Bezügliches ohne ine besondre Erlaubniss zu drucken, und schickte an Jenen ein hnippisches Briefchen in flämischer Sprache, in welchem er ihm i verstehn gab, er hätte sich die Mühe sparen können, von Dinn zu sprechen, die über seinen Horizont gingen [1]). Diese verhtliche Abfertigung musste er bald bereuen. Kaum war die neue usgabe seiner kritischen Geschichte des A. T. in Rotterdam an s Tageslicht getreten, als auch in Amsterdam eine ausführliche id scharfe Kritik derselben erschien, worin Leclerc nicht nur alle rthümer aufzudecken und zu widerlegen, sondern auch die Lücken iszufüllen und das Fehlerhafte durch Besseres zu ersetzen beabchtigte [2]). Die Form hatte der Verfasser sehr geschickt gewählt, n seine eignen kühnen Meinungen mit dem wenigsten Anstoss

---

[1]) Lecler's Brief ist abgedruckt in der Défense des Sentimens, S. 421—9; die Antwort Simon's in der Réponse aux Sentimens, S. 5. Diese fängt so : „Ich bin Ihnen sehr verbunden für den langen Brief, mit dem Sie mich ehrt haben; wenn Sie mehr Zeit dazu gehabt hätten, würde er ohne Zweifel rzer ausgefallen sein," u. s. w.

[2]) Sentimens de quelques Théologiens de Hollande sur l'Histoire critique Vieux Testament, composée par le P. Richard Simon de l'Oratoire, où en marquant des fautes de cet auteur, on donne divers Principes utiles pour l'inligence de l'Ecriture sainte. A Amsterdam, chez Henri Desbordes, 1685. 12.

vor das Publikum zu bringen; er gab sich blos für den Berichterstatter über die Gespräche einiger Freunde aus, welche mehrmals zusammengekommen seien, um sich ihre Bemerkungen über Simon's Buch mitzutheilen: man möge also, was er sage, nicht für seine eigne Ansicht halten, er erzähle nur die Gedanken Anderer. Dass wirklich andere Personen an dieser Kritik Theil gehabt hätten, ist nicht wahrscheinlich; jedenfalls gehört nicht nur die Abfassung, sondern auch der Inhalt, seiner Hauptsache nach, Leclerc selbst an. Die Briefform — denn das Ganze wurde in zwanzig Briefe abgetheilt — erlaubte auch noch mehr Freiheit in den Aeusserungen, und es ist unläugbar, dass Leclerc darin in geistreicher Auffassung, Schärfe und Präcision der Darstellung, leichtem und fliessendem Styl sich Simon, der ihm freilich den Weg geebnet hatte, weit überlegen zeigt. Ohne je in leidenschaftliche Hitze zu gerathen, weiss er mit Anstand und einer gewissen Urbanität, oft mit Spott oder feiner Ironie, Simon's Schwächen unbarmherzig aufzudecken. Er vertheidigt gegen ihn die Grundsätze des Protestantismus, wiewohl er dessen Angriffe selbst nicht für so ernstlich gemeint ansieht: denn so wie er die Bibel behandle, als gäbe es keine Inspiration, und von dieser nur rede, um der kirchlichen Censur zu entgehn, so behaupte er die Nothwendigkeit der Tradition nur, um nicht für einen Protestanten gehalten zu werden, wiewohl er überall das Verfahren der Protestanten befolge, und schreie gegen die Unwissenheit und Starrköpfigkeit dieser, damit man nicht merke, dass er das Beste in seiner Kritik von ihnen entlehnt habe. Indem er Simon's Hypothese von den in Verwirrung gerathenen Buchrollen, woraus die Unordnung in einigen Theilen des A. T. herkommen solle, widerlegt, bemerkt er dazu: es gäbe kaum weniger unnütze Wiederholungen, weniger Verwirrung und Unordnung in der kritischen Geschichte, als in den historischen Schriften der Bibel, und doch könne man daraus nicht schliessen, dass sie auf Rollen geschrieben gewesen, die nachher in Unordnung gerathen seien, oder dass sich Zusätze von andrer Hand darin fänden. Der Hauptfehler, der an Simon's Werk hervorgehoben wird, ist der Mangel an genauern Untersuchungen über Verfasser, Zeit, Ort und Zweck der Abfassung der einzelnen Bücher des A. T. und über die Geschichte des Kanons: „Die Geschichte der Abschreiber, der Uebersetzer und Commentatoren eines Buches ist noch nicht die Geschichte dieses Buches, so wenig als das die Geschichte eines Fürsten ist, wenn man erzählt, wie dieser gewöhnlich gekleidet

sen, welche Maler Bildnisse von ihm verfertigt, und welche iftsteller über seine Handlungen geschrieben haben"*). Die wie Leclerc diesem Mangel abzuhelfen sucht, ist das, was m Buche auch in der Folgezeit einen bleibenden Werth gert hat, und wenn auch seine Ansichten mehr leicht hingeen als tief begründet sind, so sind sie doch mehr als die Sis von aller Rücksicht auf irgend eine Inspirationstheorie frei, zeichnen sich durch eine damals seltene Kühnheit aus. Simon's these von den öffentlichen Schreibern und was damit zusamning, war leicht zu widerlegen; darum nahm aber Leclerc swegs die mosaische Abfassung des Pentateuchs in seiner en Gestalt an, dies erlaubten ihm die vielen Stellen nicht, he unmöglich von Mose geschrieben sein konnten, und die, he offenbar auf eine spätere Zeit hinwiesen. Nach seiner Meiist der Verfasser der Priester, welcher (2 Kön. 17, 28) nach rien geschickt wurde, um die neuen Einwohner in der israehen Religion zu unterrichten; zur Bekräftigung seiner Belehen compilirte er aber erst nach der Auffindung des Gesetzs im achtzehnten Jahre Josia's dieses Buch aus ältern Werken, es wurde dann auch von den Priestern Jerusalems, als der rheit und dem göttlichen Gesetze gemäss', anerkannt. Das Josua wurde erst nach dem Pentateuch geschrieben; das der Richter ist ebenfalls erst nach Wegführung der zehn me und ausserhalb Palästina's verfasst. Ebenso sind die Bücher uel's erst in späterer Zeit, die Bücher der Könige nach dem geschrieben, die Verfasser unbekannt, Manches aus ältern ften wörtlich darin aufgenommen. Aus der Zerstörung Jerus rettete man nur einige wenige Schriften und Auszüge nebst en Fragmenten von Weissagungen, welche dann mit einigem rn zu einem Corpus vereinigt wurden. In der Chronik findet eine Unzahl offenbarer Irrthümer in Namen und Zahlen; der sser derselben hat auch die sechs ersten Capitel des Esra Darius Hystaspis geschrieben; in ihrer jetzigen Gestalt sind Bücher Esra und Nehemia erst aus der Zeit Alexander's. r ist ein nach Alexander verfasster Roman, welcher zuerst Einzelnen, denen er gefiel, den historischen Schriften beigeeben und nach und nach für wahrhaft angenommen wurde, s auch mit Judith und den griechischen Zusätzen ging. Dem

*) Défense des Sentimens, S. 14.

Buch Hiob mag etwas Wahres zum Grunde liegen: der Verfasser lebte am Anfang des Exils. Die Psalmen sind eine ziemlich unordentliche Sammlung aller geistlichen Lieder, die sich nach dem Exil noch vorfanden. Die Proverbien bestehn aus drei Sammlungen von ganz verschiedenen Sammlern. Ueber das Hohelied und den Kohelet hat keine Vermuthung mehr Wahrscheinlichkeit als die andere, und über die Art wie die Weissagungen der Propheten gesammelt und erhalten worden sind, kann man nichts bestimmen, ohne selbst ein Prophet zu sein. Was von der Sammlung der Schriften des alttestamentlichen Kanons erzählt wird, ist durchaus unsicher; die Rabbinen schreiben oft die Geschichte des hebräischen Staates wie Plato die Geschichte seiner Republik hätte schreiben können, und geben ihre Empfindungen für alte Traditionen aus. Alles was sich darüber sagen lässt ist, dass der Kanon in der Zeit zwischen Artaxerxes Longimanus und Ptolemäus Philadelphus sich bildete, und zwar, wenn man nach Analogie des N. T. schliessen darf, so dass die Sammlung zuerst zum Privatgebrauche gemacht, und nachdem das göttliche Ansehen der Bücher, welche sie bildeten, anerkannt war, zum Vorlesen in den Synagogen angenommen wurde.

Neben dieser Vervollständigung der Simon'schen Kritik wird noch ein anderer Punkt ausführlicher besprochen, über welchem sich Simon in diesem Theile seines Werkes wenig ausgelassen hatte, und der auch eigentlich gar nicht hinein gehört, nämlich die Inspiration. Leclerc wollte die Gelegenheit benutzen, um seine von den orthodoxprotestantischen noch weit mehr als die der Jesuiten von Löwen abweichenden Ansichten darüber zu veröffentlichen. Allein dazu glaubte er noch grössere Vorsicht nöthig zu haben, als bei seinen Meinungen über biblische Kritik. Er rückte also blos einen Aufsatz von einem Herrn N. ein, der seinen angeblichen Freunden mitgetheilt worden sei, und spricht den Wunsch aus irgend Jemand, mit dem nöthigen Scharfsinn und Geschick ausgerüstet, möchte es unternehmen, die Sache gründlich und ruhig zu untersuchen, er seinestheils finde die Ansicht des Verfassers mit so triftigen Gründen unterstützt, dass er nicht einsehe, wie man sie widerlegen könne; man könnte freilich allerlei bösartige Consequenzen daraus ziehn und Herrn N. für einen Deisten ausgeben, er sei aber im Gegentheil ein sehr frommer Mann, und seine Grundsätze könnten am besten die Einwürfe der Deisten und Atheisten gegen die heilige Schrift umstürzen. Dieser Herr N., d. h. Leclerc

selbst, reisst nun in seinem Aufsatze mit grosser logischer Schärfe alle Stützen der orthodoxen Lehre von der Inspiration um, und will diese blos auf die eigentliche Prophetie beschränken, ohne einen Einfluss derselben weder auf die Worte, noch auf das, was die Schriftsteller ohne Offenbarung wissen konnten, anzunehmen.

Wäre Simons Character auf der Höhe seiner Kritik gewesen, so hätte er dem Werke eines ihm im Grunde so völlig gleichgesinnten Mannes Gerechtigkeit widerfahren lassen, das ausgezeichnete Talent desselben anerkannt, seine Einwendungen ruhig geprüft und sich als Freund gegen den Freund gerechtfertigt. Allein so nahm er die Widerlegung nicht auf; er bewunderte nicht die Schärfe der Waffen des Gegners, noch die Geschicklichkeit mit der er sie zu führen wusste, er fühlte nur die desto schmerzlichern Wunden, und statt ihm auf gleiche Weise entgegenzutreten, wusste er nur im blinden Zorne plump und kindisch dreinzuschlagen. Sollte er sich von dem jungen Professor in Amsterdam meistern lassen, der kaum die Anfangsgründe von dem verstand, was er mit so vieler Mühe studirt hatte? Sollte dieser ihn vor der Welt zu Schanden machen, und ihm das Gefühl der Ueberlegenheit rauben wollen, mit dem er bisher alle seine Feinde durch Verachtung hatte strafen können? Er antwortete ihm ungefähr wie früher auf seinen Brief über die Polyglotte, nur statt in verächtlichem, jetzt in gereiztem Tone. Er ging ihm Schritt für Schritt nach, widerlegte alles und wollte auch nicht das Geringste zugeben, beantwortete die feine Ironie mit Grobheit und den urbanen Spott mit Schimpfwörtern oder schlechtem Witze, und legte seine ganze Antwort darauf an zu beweisen, dass Leclerc von allem nichts verstehe, und dass sein Werk zu dem erbärmlichsten gehöre, was seit langer Zeit über kritische Materien erschienen sei*). So we-

*) Réponse au livre intitulé Sentimens de quelques Théologiens de Hollande sur l'histoire critique du V. T., par le Prieur de Bolleville. Outre les Réponses aux Théologiens de Hollande on trouvera dans cet ouvrage de nouvelles Preuves et de nouveaux Eclaircissemens pour servir de supplément à cette Histoire critique. Rotterdam, chez Reinier Leers, 1686. 4. 256 SS. Geschrieben zu Bolleville in der Normandie 15. Sept. 1685. — S. 98: „Wenn nicht glaubwürdige Leute uns versichert hätten, Herr Leclerc habe von Zeit zu Zeit Anfälle von Wahnsinn, so könnten wir uns nicht überreden, dass er der Verfasser der unverschämten Redensarten sei, mit denen er von den Bemerkungen des H. Simon über die Art, wie die prophetischen Bücher gesammelt worden sind, spricht.“ Leclerc hatte nur gesagt, Simon könne Alles, was er darüber be-

nig er aber dergleichen thun wollte, als nehme er von Leclerc irgend eine Belehrung an, so zeigte doch später seine Kritik des N. T., dass er sich manche Zurechtweisungen desselben im Stillen sehr wohl zu Nutzen zu machen wusste. So hatte ihn Leclerc z B. auf mehrere Schriftsteller wie Glassius, Hackspan und andere aufmerksam gemacht, die er mit Stillschweigen übergangen hatte; er antwortete darauf, er habe sie wohl gekannt, aber die Deutschen schrieben so dicke Bücher, dass die Transportkosten von zwei oder dreien allein ihn schon zum armen Mann machen würden, und er dann doch nie Zeit genug fände, sie zu lesen. In seinen späteren Schriften finden wir sie aber sehr wohl berücksichtigt, so wie auch die Winke über die richtige Benutzung der Socinianischen Commentatoren ihre Frucht trugen. Das Merkwürdigste war, dass Simon, der so gewohnt war unter fremden Namen und Gestalten aufzutreten, sich durch die Fiction Leclerc's täuschen liess, und durchaus dessen Mitarbeiter kennen wollte. Der Herr N. sollte Noel Aubert de Versé sein, und nicht nur den Aufsatz über die Inspiration geschrieben, sondern auch Lecler's französischen Styl verbessert haben!

Leclerc konnte diese Widerlegung nicht stillschweigend hinnehmen; er wusste aber, dass man sich an einem Zornigen nicht besser rächen kann, als wenn man desto ruhiger bleibt, je heftiger er aufbraust, und behielt daher in seiner „Vertheidigung der Meinungen der holländischen Theologen"*) denselben Ton, den er in seiner ersten Schrift angenommen hatte. In den siebzehn Briefen, welche diese Erwiederungen bilden, wird alles aufs neue besprochen und vertheidigt, mit demselben Talente und derselben Mässigung wie zuvor, doch nicht ohne Einmischung einiger Persönlichkeiten. Wegen seiner Conjecturen über die Verfasser der frühern Briefe wird Simon ausgelacht, und muss sich sagen lassen, es werfe ein schlechtes Licht auf seine Hypothesen über die alten Bücher, dass er so unglücklich in denen über die neuen sei. Die Art, wie er

---

hauptet habe, nicht wissen, ohne selbst ein Prophet zu sein. S. 184: „Es ist merkwürdig, dass H. Leclerc, der sich einen Meister in Israel und Professor der hebräischen Sprache nennt, über das, was sein Handwerk angeht, immer wie ein Schüler spricht," u. s. w.

*) Défense des Sentimens de quelques Théologiens de Hollande sur l'Histoire critique du V. T. contre la Réponse du Prieur de Bolleville. Amsterdam, 1686. 12. 459 SS.

sich wegen seiner harten Urtheile über die Kirchenväter gerechtfertigt hatte, giebt Veranlassung zu guten Bemerkungen gegen die ihnen fälschlich beigelegte Autorität, und Herr N. rechtfertigt ausführlich seine Ansicht von Inspiration. Simon hatte seinem Gegner vorgeworfen, er habe die Kirchenväter gar nicht gelesen; dass Simon sie gelesen, antwortete dieser, daran zweifle Niemand, und der beste Beweis, dass er sie mit Frucht gelesen, sei, dass er ebenso gut zu schimpfen wisse, wie Hieronymus und einige andere, die doch in dieser Kunst Meister gewesen seien.

Simon wollte das letzte Wort haben; in einer neuen Schrift [1]) kaute er alles noch einmal in demselben Tone wie früher durch, ohne eigentlich so wenig als das erstemal etwas Neues oder Bedeutendes vorzubringen; er wollte eben nur „nach dem Rathe Salomos: Antworte dem Narren nach seiner Narrheit, damit er sich nicht weise dünke (Prov. 26, 45.)", Herrn Leclerc noch einmal beweisen, er sei ein unwissender Schwätzer, welcher Galimathias schreibe und ins Blaue hineinräsonniere [2]). Leclerc antwortete nicht mehr, wie er es schon bei seinem zweiten Auftreten angekündigt hatte, doch recensirte er in der Folge noch mit grosser Schärfe die einzelnen Theile der kritischen Geschichte des N. T. in der 1686 von ihm herausgegebenen Literatur-Zeitung [3]). Von dieser Zeit an wurden aber von den Feinden einer freiern Kritik die kritische Geschichte des A. T. und die Meinungen der holländischen Gottesgelehrten mit einem und demselben Anathema belegt.

Die Gegner beider mehrten sich, und da Simon nicht gern einen Einwurf unbeantwortet liess, auch seine Streitschriften. Auf

---

[1]) De l'Inspiration des Livres sacrés, avec une Réponse au Livre intitulé Défense des Sentimens de quelques Théol. de H. sur l'H. cr. du V. T. par le Prieur de Bolleville. Rotterdam chez R. Leers, 1687. 4. 221 SS.

[2]) Er liess darin auch eine Antwort gegen Jurieu abdrucken, die er einige Zeit vorher (20. April 1686) an diesen geschickt hatte. Er hatte sich nämlich früher über dessen Erklärung der Apokalypse lustig gemacht, und zum Spass den Beweis geführt, dass Jurieu selbst das Thier der Apokalypse sei (Réponse aux Sentimens, S. 220). Dieser blieb ihm die Antwort nicht schuldig; Simon wollte ihm aber auch nicht das letzte Wort lassen, und zeigte, dass er in Anzüglichkeiten und schlechten Spässen mit dem bekannten Style seines Gegners wohl wetteifern könne.

[3]) Biblioth. univ., T. XII, p. 404 ss. T. XVI, p. 49 ss. T. XXIII, p. 457 ss.

blosse Schmähschriften, in welchen ohne Sachkenntniss bloss das Althergebrachte ad majorem Dei gloriam vertheidigt wurde, wie die des Mainzer Canonicus Matthias Honcamp [1]), antwortete er freilich. nicht. Dagegen glaubte er eine neue weitläuftigere Erwiederung auf Spanheim's frühere Recension seines Werkes, die nun wieder abgedruckt worden war, schreiben zu müssen (1686); aber Leers wollte sie nicht drucken, weil er von dessen Bruder, dem Professor Spanheim in Leyden, Unannehmlichkeiten fürchtete [2]). Der Oratorianer Le Vassor, der in seinem Werke über die wahre Religion [3]) Simon's Meinungen über die alttestamentlichen Bücher zugleich mit denen der holländischen Theologen zu widerlegen suchte, machte ihm bittere Vorwürfe über die Undankbarkeit, die er in seinem Leben des P. Morinus gegen das Oratorium beweise, dem er doch so viel zu verdanken habe. Dies gab ihm Gelegenheit in einer nach seiner Art durch Persönlichkeiten gewürzten anonymen Erwiederung, alles auszuschütten, was er gegen das Oratorium auf dem Herzen hatte, und uns damit einen wichtigen Theil seines Lebens, wenn auch nicht unparteiisch, zu erzählen [4]).

Der junge Doctor der Sorbonne, Louis Ellies Dupin, hatte damals die Herausgabe seiner Bibliothek der kirchlichen Schriftsteller angefangen (1686) und in den Anmerkungen zu seinen Prolegomenen, in denen er die hauptsächlichsten Fragen der biblischen Einleitung kurz behandelte; Simon's Ansichten über den Pentateuch widerlegt. Simon rechtfertigte sich in einem Sendschrei-

---

[1]) Ad M. D. G. Examen supra librum quendam R. P. Simonis Oratorii ordinis, cujus hic in fronte titulus est: La Critique du V. T. etc. hoc est, Judicium Criticum super V. T. etc. Item de Libro Theologorum quorundam Hollandiae cujus haec inscriptio: Sentimens de quelques Théol. de Hollande etc. Est autem Tractatus hic Apologia Sacrae Scripturae et Sanctorum Patrum, in lucem data a Matthia Honcamp, Can. Cap. ad Gradus B. M. Virg. Moguntiae ejusdemque Colleg. Eccles. ad Gradus Praedicatore Ordinario. Moguntiae. 8. 236 SS. — S. Leclerc, Biblioth. univ., T. X, S. 125 ff.

[2]) Man findet sie in den Lettres chois., T. II, S. 279 ff.

[3]) De la Véritable Religion. Paris, 1688. 4.

[4]) Apologie pour l'auteur de l'histoire critique du V. T. contre les faussetés d'un Libelle publié par Michel le Vassor, Prêtre de l'Oratoire. Rotterdam chez R. Leers, 1689. 16°. 141 SS. Levassor verliess selbst das Oratorium 1690, ging 1695 nach Holland, wo er mit den Häuptern der Protestanten in Verbindung trat, und wurde 1697 in England Protestant; starb in London 1718.

ben, das er mit der zweiten Antwort an Leclerc drucken liess, worin er zugleich gegen die Einwürfe, die ihm auch von andern Seiten gemacht worden waren, die Verträglichkeit seiner Hypothese von den öffentlichen Schreibern mit der Inspiration zu beweisen suchte[1]; kurz darauf liess er auch noch eine besondere Schrift gegen Dupin unter dem Namen Johann Reuchlin erscheinen[2]. Von Dupin wurde er aus rein wissenschaftlichem Gesichtspuncte bekämpft, denn beide standen in mancher Hinsicht auf der gleichen Stufe; doch neigte sich Dupin zum Jansenismus, und fand bei der grössern Milde und Nachgiebigkeit seines Characters an allzu schroffen Meinungen keinen Gefallen, wiewohl er selbst wegen der Freimüthigkeit seiner Urtheile Verfolgung leiden musste. Simon erlaubte sich zwar nach seiner Gewohnheit öfters verächtliche Aeusserungen gegen ihn[3]; als aber später die Prolegomenen über die Bibel in einer erweiterten Ausgabe erschienen, in der sich das unverkennbare Talent des Verfassers beurkundete, sah er, dass es mit einer leichten Widerlegung nicht gethan sei, und schrieb eine ausführliche Kritik in 4 Bänden, worin er nicht nur seine eignen Meinungen über die Bibel vertheidigte, sondern auch schätzbare Berichtigungen zu der „kirchlichen Bibliothek" lieferte. Das Werk wurde erst lange nach seinem Tode durch den Jesuiten Souciet herausgegeben[4].

---

1) De l'Inspiration des Livres sacrés, avec une Réponse etc. S. oben. Lettre à M. l'abbé P., D. et P. en Th., touchant l'inspiration des livres sacrés, par R. S. P. D. B. (Richard Simon, Prieur de Bolleville) 15. Nov. 1686. S. 1—50.

2) Dissertation critique sur la nouvelle Bibliothèque des Auteurs ecclésiastiques, où l'on établit en même tems la vérité de quelques principes que l'on a avancés dans l'Histoire critique du V. T. Par Jean Reuchlin. Francfort, 1688. 12. 125 SS.

3) Vgl. Lettres chois., T. I, S. 338 ff.

4) Critique de la Bibliothèque des Auteurs Ecclésiastiques et des Prolégomènes de la Bible, publiez par M. Elies Du Pin, avec des Eclaircissemens et des Supplémens aux endroits où on les a jugés nécessaires. Par feu M. Richard Simon. Avec des Remarques. Paris, 1730. 8. 4 Bde. zus. 2887 SS. Die zwei ersten Bände enthalten Nachträge und Berichtigungen zu der Bibliothek der Kirchenschriftsteller, die zwei andern eine ausführliche Kritik der Prolegomenen. In den Anmerkungen am Ende eines jeden Bandes wird Simon von dem anonymen Herausgeber (Souciet) berichtigt und zum Theil bekämpft. Man wirft diesem vor (Biblioth. raisonnée des Ouvr. des Savans de l'Europe, Avril, Mai et Juin 1730, p. 475), er habe Simon's Manuscript an einigen Orten verstümmelt.

Als Simon sah, dass er wegen seiner holländischen Ausgabe der kritischen Geschichte des A. T. nicht weiter beunruhigt wurde und an dem Buchdrucker Leers in Rotterdam einen geeigneten und bereitwilligen Verleger gefunden halte, so entschloss er sich die kritische Geschichte des N. T. auszuarbeiten und somit sein Werk zu vervollständigen. Wohl hätte er diese lieber in Paris erscheinen lassen, denn der Verbreitung der holländischen Ausgaben standen doch manche Schwierigkeiten entgegen, allein jene Confiscation war bei ihm noch in zu frischem Andenken, und er konnte kaum hoffen günstige oder gefällige Censoren zu finden; da er weniger als je zur Nachgiebigkeit geneigt war, so musste er wohl die holländische Pressfreiheit in Anspruch nehmen. So erschienen denn bald nach einander in Rotterdam die kritische Geschichte des Textes (1689), der Uebersetzungen (1690), der Commentatoren (1693) des N. T.[1]), und zwar, etwas höchst Seltenes, unter seinem eignen Namen.

In der Geschichte der Uebersetzungen rächt er sich an den Portroyalisten, indem er fünf ganze Capitel einer äusserst scharfen Kritik ihrer Uebersetzung des N. T., der sogenannten Uebersetzung von Mons, widmet. Damals war eben der gelehrte Professor Martin Steyaert in Löwen von dem Erzbischof von Cambray mit einer Untersuchung über das Leben und die Lehre der des Jansenismus angeklagten Oratorianer in Mons beauftragt worden; dieser stützte sich in seinem Berichte auf Simons Kritik, um ein höchst ungünstiges Urtheil über die bei ihnen gedruckte Uebersetzung zu fällen. Arnauld, welcher sich und seine Anhänger in mehrern Bedenken rechtfertigte, nahm davon Veranlassung im sechsten und siebenten Theile derselben, Simons, des Jesuitenfreundes, Befähigung zum unparteiischen Kritiker in Abrede zu

---

[1]) Histoire Critique du Texte du N. T., où l'on établit la Vérité des Actes sur lesquels la Religion chrétienne est fondée. Par Richard Simon, Prêtre. A Rotterdam chez Reinier Leers, 1689. 4. 430 SS.

Histoire Critique des Versions du N. T., où l'on fait connoitre quel a été l'usage de la lecture des livres sacrés dans les principales Eglises du monde. Par Richard Simon, Prêtre. Rotterdám chez Reinier Leers, 1690. 4. 539 SS.

Histoire Critique des principaux Commentateurs du N. T. depuis le commencement du Christianisme jusques à notre tems, avec une Dissertation Critique sur les principaux Actes Manuscrits qui ont été citez dans les trois Parties de cet Ouvrage. Par Richard Simon, Prêtre. Rotterdam chez Reinier Leers, 1693. 4. 926 SS.

stellen, und nicht nur seine Einwürfe gegen die jansenistische Uebersetzung, sondern auch seine Meinung von der Inspiration, von der Unächtheit der Stelle 1. Joh. 5, 7. und anderes zu widerlegen. Dazu fügte er noch eine besondere Abhandlung über die griechischen Handschriften, nach denen die alte lateinische Uebersetzung gemacht worden sei, und besonders über den Beza'schen Codex, wobei er die Meinung aufstellte, der griechische wie der lateinische Text sei in dieser, im sechsten Jahrhundert von einem Lateiner geschriebenen Handschrift, zur Ausgleichung verschiedener Schwierigkeiten oder aus andern unbekannten Ursachen verfälscht worden [1]. Diese Abhandlung beantwortete Simon am Schlusse seiner Geschichte der Commentatoren; gegen die übrigen Beschuldigungen glaubte er sich in einem besondern Werke weitläufiger rechtfertigen zu müssen.

Während er auf den Druck desselben bedacht war, wurde Dieppe im Juli 1694 von den Engländern beschossen und verbrannt; er verlor bei dem Brande ausser seinem Hausgeräthe und Gelde auch viele Bücher und Handschriften [2]; das Haus seines Bruders, bei dem er wahrscheinlich wohnte, wurde zerstört, seine Verwandten und Freunde zerstreuten sich. Dies bewog ihn seinen Aufenthalt wieder in Paris zu nehmen. Dadurch kam er in nähere Berührung mit dem Erzbischof von Paris, der ihm als Feind der Portroyalisten immer günstig gewesen war, aber doch seine Heterodoxien nicht offen hatte in Schutz nehmen wollen. Bei mehrern Zusammenkünften äusserte er diesem den Wunsch, den er noch nicht aufgegeben hatte, seine kritischen Geschichten in Paris herausgeben zu können. Der Erzbischof zeigte sich bereit ihm die Hand dazu zu bieten und liess zwei Doctoren der Sorbonne, denen er noch den Grossprior des Dominikanerklosters, Goudin, beige-

---

[1]) Difficultez proposées à M. Steyaert etc. Sixième Partie. Cologne, 1691. 12. Septième Partie. Col., 1691. 12. — Dissertation critique touchant les Exemplaires grecs sur lesquels M. Simon prétend que l'ancienne Vulgate a été faite, et du jugement que l'on doit faire du fameux Msc. de Bèze. Col., 1691. 12. — In Arnauld's Werken, Paris, 1777. 4. T. IX. — S. Leclerc Biblioth. univ., T. XXII, S. 218 ff.

[2]) Auf der ersten Seite einer seiner Handschriften, die bis zur Revolution in Rouen aufbewahrt wurden, las man folgende Notiz von seiner Hand, Saas, l. l., S. 45: „Ich habe bei dem Brande von Dieppe, ausser meinen gedruckten Büchern und einem Kistchen voll Manuscripten und meinen Möbeln, 63 Louisd'or und 43 Thaler verloren; geschrieben in Dieppe den 15. August 1694."

sellte, mit der Untersuchung der „Neuen Bemerkungen über den Text und die Uebersetzungen des N. T." beauftragen. Die Censoren gehörten nicht zur Jansenistischen Partei, billigten also die darin enthaltenen Angriffe gegen Arnauld und seine Uebersetzung; Simon von seiner Seite zeigte sich so nachgiebig als möglich, um zur endlichen Erfüllung seines längst gehegten Wunsches zu gelangen, läugnete in seiner Vorrede allen Antheil an der Rotterdamer Ausgabe der kritischen Geschichte des A. T. ab, und entschuldigte sich und seine Orthodoxie wegen der Heftigkeit, die er gegen Augustin in der Geschichte der Commentatoren gezeigt hatte. Das Buch erschien in Paris 1695; es enthält einige Zusätze zu der kritischen Geschichte des N. T.; den grössten Theil des Inhaltes bildet aber eine weitläufige Vertheidigung gegen den schon ein Jahr zuvor gestorbenen Arnauld [1]. Der Wiederabdruck der kritischen Geschichte kam aber nicht zu Stande, nicht nur weil der Rotterdamer Verleger vor allem Entschädigung verlangte, sondern weil der Erzbischof am 6. August 1695 starb [2]. Sein Nachfolger, der nachherige Cardinal von Noailles, bezeigte sich zwar sehr höflich gegen Simon und liess ihn sogar einmal zu sich bitten, aber er stand ganz unter der Leitung Bossuet's, und dieser war so wenig mit den neuen Werken Simons zufrieden, dass er sich eben mit der Abfassung einer eignen Schrift gegen die Geschichte der neutestamentlichen Commentatoren beschäftigte. Ehe wir die neuen Streitigkeiten Simon's mit Bossuet, welche noch

---

[1]) Nouvelles Observations sur le Texte et les Versions du N. T., par R. S. P. Paris, chez Jean Boudot, 1695. Av. Privilège du Roi et Approbation. 4°. 599 SS. Der Druck wurde vollendet den 30. Juli 1695 (Anton Arnauld starb am 8. August 1694). Die Kritik der Uebersetzung von Mons nimmt allein 14 Capitel ein (S. 188—419); ausserdem enthält das Buch eine neue Vertheidigung der Inspirationslehre der Jesuiten von Löwen, Erwiderungen auf die Recensionen Leclerc's, einige Zusätze über apokryphische Evangelien und Akten, und einiges Andere. Weggelassen wurden drei erst später gedruckte Stücke, Lettres chois., T. I, S. 351 ff. T. III, S. 244 ff. Biblioth. crit., T. I, S. 290 ff. Zu den Streitschriften gegen Arnauld gehört auch: Avis importans à M. Arnauld sur le Projet d'une nouvelle Bibliothèque d'Auteurs jansénistes. 1691. 12. 36 SS., welches unter dem Namen eines Herrn von Sainte-Foy herauskam. S. Leclerc Biblioth. univ., T. XXII, S. 250 ff.

[2]) S. über die Verhandlungen mit dem Erzbischof die Vorrede zu obigem Werke. Biblioth. crit., T. II, S. 464. — Lettres chois., T. II, S. 388. T. III, S. 260. T. IV, S. 288. 241.

die letzte Lebenszeit des berühmten Bischofs lebhaft in Anspruch nahmen, erzählen, müssen wir zuvor noch einiges andere erwähnen, was damit nicht zusammenhängt.

Wie wenig Glück Simon's Kritik damals in dem protestantischen Deutschland machen konnte, ist schon oft genug auseinandergesetzt worden. Wegen seiner Ansichten über das A. T. wurde über ihn und Spinoza dasselbe Verdammungsurtheil ausgesprochen, und im Allgemeinen stimmte man in den heftigen Ton ein, welchen der dänische Professor Bircherod gleich dem früher erwähnten Mainzer Canonicus Honcamp gegen ihn gebrauchte [1]). Doch würde man sich irren, wenn man glaubte seine Werke seien überall wie ein gefährliches Gift ungelesen verworfen worden; sie fanden auch billigere Beurtheiler, welche die darin entwickelte seltene und ausgezeichnete Gelehrsamkeit zu schätzen wussten, sich aber strenge vor allem verwahrten, was der orthodoxen Dogmatik zu nahe trat. Zu diesen gehörte der Pforzheimer Johann Heinrich May, Professor der Theologie und der orientalischen Sprachen in Giessen, ein in dem A. T. und der rabbinischen Literatur wohlbewanderter Mann. Er beneidete den Franzosen, wiewohl er ihn audax, mordax atque dicax nannte, um die freie Zeit und die reichen Hülfsmittel, die ihm zu so umfassenden Forschungen zu Gebote standen, während die deutschen Professoren so vielerlei lernen und dociren müssten und bei orientalischen Studien so wenig Unterstützung fänden. Nachdem er zuerst in mehrern Abhandlungen einige Punkte der alttestamentlichen Textgeschichte gegen ihn und Leclerc besonders besprochen hatte, unterwarf er die kritische Geschichte des neutestamentlichen Textes einer ausführlichen Kritik, oder suchte sie vielmehr der protestantischen Orthodoxie anzupassen, indem er ihr in langen Excerpten mit gewohnter Schwerfälligkeit Schritt vor Schritt nachging, erklärte, berichtigte, erweiterte, widerlegte, und so gleichsam eine Uebersetzung derselben in usum Lutheranorum lieferte [2]).

---

[1]) Jani Bircherodii S. Theol. Doctoris et Prof. in Acad. Hafniensi Lumen Historiae sacrae Veteris et N. T. per Tabulas chronologicas aeri incisas repraesentatum ac ad aliarum antiquissimarum gentium historiam accommodatum et in compendium digestum, etc. Additur Tabularum explicatio, in qua fundamenta chronologica Codicis hebraei breviter exponuntur, et praecipue contra hodiernos criticos Richardum Simonem et Isaacum Vossium vindicantur. Hafniae, 1687. f°. 68 SS.

[2]) Jo. Henrici Maji S. Theol. D. ejusdemque ut et Linguar. Orient. Profess.

Die damalige deutsche Wissenschaft konnte sich nur abwehrend gegen Simon's Forschungen verhalten, und nachdem Carpzov später (1721) in seiner Einleitung in das A. T. ihn ex officio widerlegt und das hergebrachte System mit möglichster Gelehrsamkeit festgestellt hatte, kannte man ihn kaum mehr anders als aus dieser Widerlegung. Erst nachdem Semler eine neue Bahn gebrochen und ihn selbst durch Herausgabe einer Uebersetzung seiner Geschichte des N. T. (1777) zum Mitstreiter genommen hatte, fing sein Name an in einer bisher ungekannten Glorie zu strahlen.

Joh. Heinrich May hatte sich vergeblich zum Voraus gegen eine scharfe Erwiederung von Seiten Simon's geharnischt; dieser würdigte ihn ebenso wenig einer Antwort, als den jungen Prediger Anton Coulan, der über die kritische Geschichte des N. T. ein Seitenstück zu Leclerc's Beurtheilung der Geschichte des A. liefern wollte, aber nichts als das Gewöhnlichste mit gewöhnlichsten Argumenten, doch mit Mässigung und in fliessendem Stile

---

Ordin. atque Ecclesiast. Giess. Dissertationes Sacrae, in quibus Selectiora V. T. Oracula secundum Seriem Locorum Theologicorum ita explicantur, ut non tantum Usus Philologiae in Theologia amplissimus dilucide ostendatur, sed etiam Novi praesertim autores, Sandius, Huetius, P. Richardus Simon, Theologi Batavi in scriptis Simoni oppositis, aliique ex instituto examinentur ac refutentur. Adjecti sunt Indices necessarii. Francofurti et Wetzlariae, 1690. 8. 565 S.

Selectiores Dissertationes IV. de Scriptura sacra, quarum Ima agitur de Librorum Sacr. Inspiratione, II. de eorundem in Arcam Repositione, III. de Canonis Consignatione, IV. de Germanica Lutheri Translatione. Novo Historiae Criticae V. T. Autori P. Richardo Simoni ejusque adversariis, Theologis Batavis, imprimis oppositae. Autore Jo. Henrico Majo, D. et Prof. etc. Francofurti et Wetzlariae, 1690. 8. 129 S.

Examen historiae criticae textus N. T. a P. Richardo Simonio Congregat. Orat. in Gallia Presbytero paucis abhinc annis vulgatae, publice institutum in Academia Ludoviciana quae Giessae Hassorum est, a Jo. Henr. Majo Phocensi, D. et Prof. Theologo atque Philologo. Accesserunt Appendices et Necessarii Indices. (Giessen) Typis et Sumptibus Christ. Herm. Kargeri, Acad. Typogr. 1694. 4. 496 S. Repetitum Examen Historiae Criticae Textus N. T. a P. R. Simonio Congreg. Orat. Presbyt. in Gallia vulgatae, publice institutum antehac in Acad. Ludoviciana nuncque auctum Introductione ad studium philolog. crit. et exeget. atque Examine Artis Criticae Joh. Clerici et Novi Speciminis Biblicarum Emendationum et Interpretationum Marci Meibomii, a Jo. Henr. Majo, Dr. etc. Francof. Lipsiae et Jenae, 1699. 4.

vorbrachte.*) Er stritt sich lieber mit den Benedictinern herum, gegen die er einen alten Groll auf dem Herzen hatte. Ob ihr Einverständniss mit dem Oratorium und Portroyal der einzige Grund seines Hasses gegen sie war, oder ob noch andere Ursachen dabei zum Grunde lagen, wissen wir nicht; es geschieht ja oft genug, dass gerade die, welche sich am nächsten stehn, wegen geringfügiger Ursachen sich am heftigsten befeinden. Der erste Band der Werke des Hieronymus, welchen Martianay 1693 herausgab, bot freilich der Kritik manche Blössen dar, und der Herausgeber sah sich sogar genöthigt, gewisse Scholien, die er als hieronymianisch hatte abdrucken lassen, in seinen Prolegomenen für ein Werk des Mittelalters zu erklären. Hätte Simon sich begnügt die Fehler aufzudecken, welche der in der Kritik nicht sattelfeste Martianay sich hatte zu Schulden kommen lassen, so hätte er damit der Wissenschaft einen Dienst geleistet; allein er nahm davon Anlass die gehässigsten Anklagen gegen die Benedictiner überhaupt vorzubringen, sie der absichtlichen Verfälschung ihrer Documente zu beschuldigen, zu behaupten, sie hätten mehr ihr eigenes Interesse als das des Publikums bei ihren Ausgaben im Auge, und dabei befliss er sich so wenig eines anständigen Tones, dass er den Martianay einen mit Pergament beladenen Esel nannte. Dom Martianay bemerkte ihm in seiner Erwiederung, statt der Donnerkeile, mit denen er seit sechs Jahren drohe seinen Hieronymus niederzuschmettern, habe er ihm nur Koth ins Gesicht geworfen; dafür nannte er die kritische Geschichte ein Gewebe von Erfindungen, faden Possen, lächerlichen Beschuldigungen und groben Betrügereien. Simon liess darauf seine Recension vermehrt und mit allerlei Anecdötchen und Verschen gewürzt noch einmal abdrucken, und fügte eine eben so bittre Kritik des zweiten Bandes der hiernoymianischen Werke hinzu, worin er Martianays Unwissenheit mit den grellsten Farben schilderte. Auch die Ausgabe der Werke des Augustinus griff er in der Folge noch an, und

*) Examen de l'histoire critique du N. T. Divisé en deux Parties. Dans la I. on traite la question de l'autorité de l'Ecriture et de la Tradition. Dans la II. on traite diverses questions de Critique. Par Antoine Coulan, Pasteur dans une des Eglises françoises de Londres. Amsterdam, 1696. 12. Ant. Coulan geb. in Alais im Languedoc 1667, † in London 23. Sept. 1694. Das Buch, welches in 16 Briefe abgetheilt ist, wurde nach seinem Tode herausgegeben.

liess keine Gelegenheit unbenutzt, wo er die Benedictiner und ihre Arbeiten anschwärzen konnte. *)

Schon in der Geschichte des A. T. hatte Simon den Augustinus sehr streng beurtheilt. Als ihm Leclec zu bedenken gab, wie es denn mit der Festigkeit der Tradition stehe, wenn die Lehren Augustins, des grossen Lichtes der Kirche, mit denen der ältern Väter nicht übereinstimmten, suchte er durch Unterscheidung der allgemeinen, immer gleichbleibenden Glaubenslehre und der nicht verbindlichen besondern Meinungen einzelner Väter die Tradition zu retten. Es ging ihm aber hier wie in manchen andern Stücken: dass Augustin ein Neuerer gewesen sei, war seine Ueberzeugung: was er zur Rettung der Tradition sagte, war nur ein Nothbehelf, zu dem er den Protestanten gegenüber seine Zuflucht nahm, den er aber gegen die Jansenisten so ziemlich bei Seite setzte. In dem Leben des Morinus sagte er mit klaren Worten: „Augustin sei von dem zu seiner Zeit anerkannten Glauben und von der

*) Critique du Livre publié par les Moines Bénédictins de la Congregation de S. Maur, sous le titre de Bibliothèque divine de S. Jerome. Cologne chez Pierre Marteau, 1699. 12. Der angebliche Verleger gibt vor, er habe diese Kritik von Simon's kürzlich verstorbenem Neffen erhalten, welcher sie ohne Mitwissen seines Oheims abgeschrieben. Dasselbe wird auch bei der folgenden Schrift dem geneigten Leser weiss gemacht: Lettres critiques où l'on voit les Sentimens de Monsieur Simon sur plusieurs ouvrages nouveaux, publiés par un gentilhomme allemand. Sur l'Imprimé à Basle pour Christian Wackermann à l'Enseigne d'Erasme. 1699. 12. 346 SS. Zu diesen Briefen, nämlich drei über den ersten Band und acht über den zweiten der Martianay'schen Ausgabe, ist obige Kritik als erster Brief wieder aufgenommen. Unter andern Anzüglichkeiten wird darin erzählt, der Abbé Martinet habe einmal bei einem Krug Wein dem D. Barré, dem Haupturkundenverfälcher von St. Germain des Prés, folgendes Liedchen vorgesungen:

Entre nous les Bénédictins
Sont de véritables bélitres,
Au lieu de lire les matins
De S. Paul les doctes Epitres,
Ils raclent leurs vieux parchemins
Pour forger à leur gré des titres.

S. auch Lettres ch. T. I. S. 287 ff. T. IV. S. 44. Biblioth. crit. T. III. S. 101 ff.

Continuation du I. Traité des Ecritures, où l'on répond aux difficultes, qu'on a faites contre ce même Traité, et où l'on défend la Bible de S. Jérome contre la critique de M. S. cidevant Prêtre de l'Oratoire, par D. Jean Martianay Rel. Bened. de la Congr. de S. Maur. Paris, 1699. 12.

Lehre der ältern Kirchenväter abgewichen,“ und in der Geschichte der neutestamentlichen Commentatoren hob er die durchgängige Uebereinstimmung aller frühern Kirchenschriftsteller in den Lehren vom freien Willen, von der Gnade und Prädestination, dagegen die völlige Verschiedenheit der Lehre Augustin’s hervor: dieser habe ein neues System erfunden, und habe Erklärungen aufgebracht, von denen man vor ihm nichts gewusst habe; eine semipelagianische Ketzerei habe es entweder niemals gegeben, oder die ganze Kirche vor Augustin sei semipelagianisch gewesen.[1])

So sehr sich auch Simon gegen die übeln Folgerungen, die man aus diesen Aussprüchen ziehen konnte, zu verwahren suchte, so gefährlich mussten sie doch Bossuet erscheinen, ihm der in der Einheit der Tradition die festeste Grundlage der katholischen Kirche und den Beweis ihrer Wahrheit den „Variationen“ der Häretiker gegenüber sah. Als die Geschichte der neutestamentlichen Commentatoren erschien, war er so eben im Namen der Kirche gegen die verwegenen und unorthodoxen Urtheile, welche sich Dupin in seiner Bibliothek über die Kirchenväter erlaubte, eingeschritten, und hatte durch seine Vorstellungen eine öffentliche Verdammung dieses Werkes durch den Erzbischof und ein Verbot desselben durch das Parlament erwirkt (1693); nur durch Nachgiebigkeit und fügsame Erklärungen erhielt Dupin die Erlaubniss wieder, sein Werk unter anderm Titel fortzusetzen.[2]) Gegen Simon konnten diesmal keine materiellen Mittel angewendet werden; der Erzbischof war ihm zu günstig um ihn zu censuriren, und über das in Holland gedruckte Buch hatten Parlament und Staatsrath keine Gewalt; Bossuet konnte also nur mit seiner beredten Feder die Welt vor den verderblichen Grundsätzen desselben wahren. „Nicht länger — ruft er in der Vorrede seiner „„Vertheidigung der Tradition und der heiligen Väter““ aus — darf man den neuen Kritikern die Lehre der Väter und die Tradition der Kirche überlassen. Wenn blos die Häretiker gegen eine so heilige Auctorität aufständen, so wäre die Verführung weniger zu fürchten, da man ihren Irrthum kennt: aber wenn Katholiken und Prie-

---

[1]) Réponse aux Sent. S. 205 ff. Rép. à la Défense des Sentim. S. 198. Antiq. Eccl. or. S. 61. Hist. des Commentateurs du N. T. Préf. S. 134. 147 ff. u. s. w. S. auch Avis importans à M. Arnauld passim.

[2]) Die Censur des Erzbischofs vom 16. April 1693 und Dupin’s Erklärungen s. in der Critique de la Biblioth. de Dupin S. II. T. 515 ff.

ster, Priester sage ich und wiederhole es mit Schmerz, ihren Meinungen beitreten und in der Kirche selbst die Fahne der Empörung gegen die Väter erheben, wenn sie unter trügerischem Vorgeben gegen die Kirche die Partei der Neuerer ergreifen, dann ist zu fürchten, dass die Gläubigen verführt werden und sprechen wie die Juden, als der Betrüger Alcimus zu ihnen kam (1 Macc. 7, 14): Er ist ein Priester aus dem Blute Arons, er wird uns nicht täuschen; und wenn die, welche auf dem Hause Israel zur Wache stehn, nicht in die Trompete stossen, wird Gott von ihnen das Blut ihrer Brüder zurückfordern, welche betrogen worden sind, weil sie nicht gewarnt wurden.“ In heiliger Entrüstung zieht er daher gegen diesen Feind, den die Kirche in ihrem eigenen Schoosse genährt, zu Felde, und bietet alle Waffen seiner glänzenden Beredsamkeit auf, um ihn zu Boden zu schlagen. Wenn es ihm nicht gelingt auf überzeugende Weise die Tradition und den Augustinus in Uebereinstimmung zu bringen und dem Leser unwidersprechlich darzuthun, dass die frühere und die spätere, die morgen- und die abendländische Kirche mit Augustinus Eines Sinnes gewesen sei, so ist es gewiss nicht aus Mangel an geschickter Beweisführung und scharfsinniger Sophistik. Gegen Simon selbst werden zentnerschwere Anklagen erhoben: er ist ein Arianer, ein Pelagianer, ein Socinianer; ja er der sich den Schein gibt, als wolle er die Protestanten mit der Tradition in der Hand bekämpfen, er ist selbst ein Protestant, ein verkappter Ketzer. Die Bibel ist die erste Grundlage der Kirche, die Tradition die zweite; indem er die eine zerstört, raubt er der andern die Stütze, und unter dem Vorwande, beide durch einander zu befestigen, untergräbt er beide. Von den grössten Kirchenvätern spricht er mit Spott und Hohn, und sucht sie überall mit der Meinung der Kirche im Widerspruch zu finden; den Chrysostomus tritt er in den Staub, und lobt ihn dann wieder aus Hass gegen Augustin; den Origenes und Athanasius beurtheilt er mit geschmackloser Unwissenheit, und auf den Ruinen des Ambrosius und des Hieronymus erhebt er den Hilarius Diaconus und den Ketzer Pelagius; den heiligen Thomas und die scholastische Theologie verachtet er und verhöhnt mit dieser alle Väter zumal. Mit welcher Liebe aber, mit welcher geheimen innigen Freude redet er von den Socinianern! wie lang und breit erklärt er ihre Meinungen und alles was sie begründen kann, und wie schwach und kurz sind dagegen seine Widerlegungen! wie sorgfältig trägt er dem Leser alle ihre Lästerungen gegen

die wahre Lehre vor! wie eifrig empfiehlt er ihre Commentatoren Faustus Socin und Crellius! Nur die socinianischen Erklärungen der heiligen Schrift finden Gnade bei ihm, Grotius und Episopius sind seine Gewährsmänner.

Solche keineswegs ungegründete Beschuldigungen hätte Simon gewiss nicht unbeantwortet hingenommen, wenn ihm Bossuet's Schrift zu Gesicht gekommen wäre; allein ehe sie noch vollendet war, brachen die quietistischen Streitigkeiten aus und nahmen für einige Zeit des Bischofs ganze Thätigkeit in Anspruch. Erst nachdem sein Eifer durch Simon's N. T. wieder erregt worden war, wollte er im Jahre 1704 das Werk vollenden, es wurde aber durch seinen Tod abgebrochen, und erst 1753 so wie er es hinterlassen hatte zum erstenmal herausgegeben.[1]

Während er sich mit Dom Martianay herumbiss, arbeitete Simon an einer Uebersetzung des N. T., die im Jahre 1702 an das Tageslicht trat. Schon im Jahre 1676 hatten ihm die Freunde, die er unter den angesehenen Protestanten in Paris hatte, den Vorschlag gemacht, Mitarbeiter an einer neuen Bibelübersetzung zu werden, welche die französischen Reformirten in Folge eines dazu ausgesetzten Vermächtnisses im Werke hatten; er hatte ihnen die Grundsätze vorgelegt, nach denen er bei einer solchen Arbeit für das A. T. zu verfahren gedächte, um sie den Protestanten und den Katholiken gleicherweise annehmbar zu machen, dieselben die er dann in seine kritische Geschichte einrückte (B. III. C. 1 ff.); einige Capitel, die er zur Probe übersetzte, hatten aber nicht befriedigt, und die ganze Sache war unterblieben.[2] Bossuet hatte ihn auch, zur Zeit wo er hoffte seine Gelehrsamkeit zum Nutzen und Frommen der Kirche gebrauchen zu können, zu einer gleichen Arbeit für die Katholiken aufgemuntert. Nach Vollendung seines Hauptwerkes entschloss er sich aus eignem Antriebe dazu, und machte vor der Hand mit dem N. T. den Anfang. Zwar fehlte es nicht an französischen Bibelübersetzungen: von derjenigen welche Faber von Estaples gleichzeitig mit Luther gemacht

---

[1]) In den Oeuvres posthumes von Le Roi herausgegeben. Der Titel ist: Défense de la Tradition et des Saints Pères. Zu den 12 Büchern, in welche das Werk abgetheilt ist, sollten noch drei neue hinzukommen. Oeuvres, T. XXVI. S. auch Bausset, vie de Bossuet, L. XII, Pieces justificat. No. 3.

[2]) Défense des Sentimens S. 53. Réponse à la Défense des Sent. S. 77. Lettres ch. T. III. S. 269 ff.

hatte, war auf der einen Seite die der Reformirten durch Robert Olivetan, auf der andern die Katholische der Löwener Theologen ausgegangen. An jener wurde fortwährend von den Genfern und von andern Revisoren gebessert, und als die Löwen'sche den Katholiken auch nicht mehr genügte, setzten sich viele Hände in Bewegung, um etwas Besseres zu liefern. Die Uebersetzung des N. T. von Marolles (1649) konnte keinen grossen Erfolg haben, da sie sich nicht an die Vulgata, sondern an des Erasmus lateinische Uebersetzung hielt. Die welche der Oratorianer Amelote, von mehrern Bischöfen aufgefordert, mit ziemlichem Aufwand von Gelehrsamkeit (1666) herausgab, wurde von der von Portroyal, übertroffen (1667), und diese blieb, nachdem sie durch Say's A. T. vervollständigt worden war (1696), ungeachtet des Widerstrebens der Gegenpartei, fortwährend die beliebteste. Den Jesuiten war sie ein Dorn im Auge, und so sehr sie gegen das Lesen der heil. Schrift in der Vulgärsprache polemisirt hatten, so wollten sie doch auch zeigen, dass sie eine Uebersetzung zu machen verstünden; die Uebersetzung des N. T., die der Belletrist Bouhours mit Hülfe des Orientalisten Besnier und des Theologen Le Tellier zu Stande brachte (1697 und 1703), hatte aber keinen sonderlichen Erfolg. Simon hatte nicht nur Amelote und die Portroyalisten äusserst strenge kritisirt, auch über Bouhours's Uebersetzung der Evangelien schrieb er unter fremdem Namen eine Kritik, welche wie die übrigen durch beleidigende Persönlichkeiten einen gehässigen Character annahm, und ihm von den Verfassern, die an ihm eine Stütze zu finden gehofft, gewaltig übel genommen wurde.*)

Bei der Strenge, mit der er fremde Arbeiten beurtheilte, mussten natürlich die Anforderungen die man an ihn machte, als er selbst eine Uebersetzung des N. T. unternahm, desto grösser sein. Wiewohl er die Vulgata weder für fehlerlos hielt, noch sie über den

---

*) Difficultes proposées au Révérend Père Bouhours de la Compagnie de Jésus sur sa Traduction françoise des quatre Evangelistes. Amsterdam chez Adrian Braakman, Libraire près le Dam, 1697. 12. Zwei Briefe unterzeichnet De Romainville, 22. Dec. 1696 und 2. Janv. 1797. 154 SS. Darauf erschien als Antwort, wahrscheinlich von dem P. Bouhours selbst, ein anonymer Brief voll Anzüglichkeiten (22 SS.), in welchem Simon vorgeworfen wurde, er wolle mit seiner Kritik, in der er Sacy's Uebersetzung des A. T. lobte, bei den Portroyalisten wieder zu Gnaden kommen. Simon erwiederte mit zwei neuen Briefen unter dem Namen Eugène, 30. Mars 1697. (99 SS.)

Grundtext stellte, so glaubte er doch sie zum Grunde legen zu müssen, um dem Volke die heil. Schrift so in die Hände zu geben, wie sie ihm in der Kirche vorgelesen wurde. Um aber doch zugleich den Grundtext nicht bei Seite zu setzen, wollte er in den Anmerkungen die Verschiedenheit der Lesarten angeben, und den verlornen ursprünglichen Text durch Angabe der Varianten, auch der besten orientalischen Uebersetzungen möglichst herstellen. Die Uebersetzung selbst sollte so wortgetreu als möglich sein, und die schwierigern Stellen sollten in kurzen Anmerkungen erklärt werden, aus denen alles so beliebte „mystische“ Wesen verbannt bliebe. Durch Ausführung dieses Planes entstand ein Werk in vier Octavbänden, das man als eine Art kleiner für Katholiken wie für Potestanten dienlicher Polyglotte ansehn mochte. Wo sollte das Werk aber gedruckt werden? In Paris fürchtete Simon nicht ohne Grund grosse Schwierigkeiten; denn er wusste wie übel Bossuet auf ihn zu sprechen war. Liess er es in Holland drucken, so setzte er sich zum voraus dem Verdacht der Ketzerei aus, und war sicher, dass es in allen Diöcesen verboten wurde. Zum Glück fand sich ein Ausweg; der Herzog von Maine besass in dem ihm angehörenden Ländchen Dombes an der Saone vollkommne Souveränetätsrechte, und in der Hauptstadt Trévoux, in welcher die Jesuiten ein berühmtes Collegium hatten, war auch eine blos der herzoglichen Censur unterworfene Druckerei. Dahin wandte sich Simon; die mit der herzoglichen Censur beauftragten Doctoren der Sorbonne gaben seinem Werke ein sehr lobendes Zeugniss, und nachdem es mit herzoglichem Privilegium gedruckt worden war, kam der Verleger auch noch um ein königliches Privilegium ein, das er mittelst der Approbation des ersten der Censoren, des D. Bourret, ebenfalls erhielt (28. März 1702). Auf diese Art kam die neue Uebersetzung ohne Schwierigkeit in das Publikum, und für eine gute Aufnahme glaubte der Verleger durch ein Zueignungsschreiben an seinen Fürsten sorgen zu müssen, in welchem er erklärte: „der in ganz Europa durch seine tiefe Ergründung der heil. Schrift als am meisten zu einem solchen Werke befähigt erkannte Verfasser habe sich mit unglaublicher Sorgfalt bestrebt, dieses göttliche Buch vollkommen verständlich zu machen, und es noch durch seine gelehrten Anmerkungen zu erläutern, und er habe die Tiefe des Inhaltes in der Einfachheit des Textes so wohl auszudrücken gewusst, dass es scheine, als hätten die Evangelisten selbst in französischer Sprache durch ihn geredet.“ Eine

Anzeige in dem Journal des Pavans, deren Verfasser Simon selbst die Lobsprüche so wenig sparte als sein Verleger, erklärte seinen Zweck und Plan noch näher.[1])

Durch dieses Selbstlob liess sich aber Bossuet nicht bestechen; sobald ihm ein Exemplar übergeben worden war, unterzog er es einer scharfen Untersuchung, auf deren Ergebniss der Erzbischof von Paris wartete, um seine Billigung oder Misbilligung auszusprechen. Dass der Verfasser die königliche Censur umgangen, dass er gegen allen Gebrauch eine Uebersetzung des N. T. ohne nachgesuchte Genehmigung der Bischöfe bekannt gemacht hatte, dies konnte zum Voraus kein günstiges Vorurtheil gegen ihn erwecken; und Bossuet fand auch bald nicht nur eine vielfache Beiseitesetzung der traditionellen Erklärungen einzelner Stellen, sondern auch überall den Socinianismus, den er dem Verfasser schon in seiner Geschichte der Commentatoren nachgewiesen hatte. Ganz Unrecht hatte der gelehrte Bischof nicht, wiewohl er mit wahrer Inquisitorskritik auch in den unschuldigsten Ausdrücken Ketzerei aufspürte. Die Hinneigung zu Grotius und zu den von Simon so gelobten socinianischen Commentatoren lässt sich in der Uebersetzung und in den Anmerkungen nicht verkennen; es herrscht durch und durch ein Geist der Verflachung, der auch abgesehn von aller Dogmatik, alles Schärfere und Kräftige im Style der neutestamentlichen Schriften verwischt, und oft ins Paraphrastische übergeht. Die Textesworte werden zuweilen nach einer vorgefassten Erklärung willkürlich verändert, und der Commentar in den Text übergetragen. Ueberhaupt finden sich in noch höherm Grade viele der Fehler, welche Simon den andern Uebersetzungen so strenge vorgeworfen hatte.[2])

---

[1]) Le Nouveau Testament de Notre Seigneur Jésus-Christ, traduit sur l'ancienne Edition latine, avec des Remarques litérales et critiques sur les principales difficultes. A. Trévoux de l'Imprimerie de S. A. S. et par les soins d'Estienne Ganeau Directeur de la dite Imprimerie. 1702. Avec Privilége et Approbation. 4 Vol. 8. Journal des Savons 14 Aout 1702. S. 551 ff.

[2]) Z. B. Rom. 5, 3: or nous ne nous glorifions pas seulement dans cette espérance mais aussi dans les afflictions, sachant qu' elles produisent la patience, laquelle sert d'épreuve, et de l'épreuve vient l'espérance; or l'espérance n' est point vaine parceque etc. 1 Cor. 11, 27: Il sera coupable comme s' il avoit fait mourir le Seigneur et répandu son sang. 2 Cor. 3, 6: La lettre cause la mort. Rom. 9, 13: Selon ces paroles dé l'Ecriture: J'ay plus aimé Jacob qu' Esau. Luc. 14. 26: Si quelqu' un vient à moi et qu' il aime son père — plus que moi etc.

Fast zwei Monate verwandte Bossuet mit grossem Fleisse auf die Untersuchung des Werkes; denn er hielt diese Sache für wichtiger noch als die des Quietismus, da es sich hier um ein für das Volk bestimmtes Buch handle. Zuletzt brachte er nicht weniger denn drei und neunzig Stellen heraus, welche auf eine der Tradition zuwiderlaufende oder für die Kirchenlehre gefährliche Art erklärt waren, und die meisten dieser Erklärungen fand er wieder bei Grotius, Crell und Wolzogen. Er schickte seine Bemerkungen zunächst an den Censor, den Dr. Bourret; dieser wollte aber alle die nachgewiesenen Irrthümer nicht für so wichtig halten, und Simon äusserte, Jeder habe seine eigne Meinung, er brauche den Bischof von Meaux nicht um Rath zu fragen, und er halte sich überhaupt zu nichts gegen einen Prälaten verpflichtet, der ihn so unablässig verfolge. Censor und Verfasser verstanden sich endlich zu einigen Cartons, allein diese reichten nicht hin um das Buch, welches ohnehin schon verbreitet war, unschädlich zu machen.*) Demnach erschien am 15. September 1702 eine Ordonnanz des Erzbischofs von Paris, in welcher die in Trévoux erschienene Uebersetzung, nicht nur weil sie ohne bischöfliche Erlaubniss gedruckt worden, sondern wegen ihrer vielfachen, in der Vorrede, dem Texte und den Anmerkungen enthaltenen Fehler und Irrthümer, für ein gefährliches und verbotenes Buch erklärt, und allen Gläubigen bei Strafe des Kirchenbannes untersagt wurde, sie zu lesen oder zu behalten, allen Buchhändlern der Diöcese, sie zu verkaufen. Diese Verordnung wurde am 24. September in allen Kirchen abgelesen. Bossuet hatte auf den Vorgang seines Metropolitans gewartet, um auch für seine Diöcese ein ähnliches Verbot erscheinen zu lassen; er erklärte darin die Uebersetzung für untreu und willkührlich, die Erklärungen für anstössig, der

---

*) Wie wenig diese Cartons helfen konnten, sieht man in dem auf der königlichen Bibliothek befindlichen Exemplare. Die meisten dieser Cartons bestehn nämlich blos in Stückchen Papier von der Grösse der zu verändernden Stellen, welche an einer Ecke so aufgeklebt sind, dass man das was verdeckt werden soll ebenfalls ganz wohl lesen kann; einige derselben hat der Buchbinder blos an den Rand geklebt, einige ganze Blätter, statt sie an den betreffenden Orten einzuschalten, hinten angebunden, so dass man das alte und das neue zu bequemer Vergleichung vor Augen hat. Für die Anmerkung zu Luc. 1, 34 findet man drei Lesarten, die ursprüngliche, die des darauf geklebten Stückchens, und die eines hinten beigebundenen Cartons, in welchen auch die Uebersetzung verändert ist.

Tradition und den einstimmigen Aussprüchen der Väter zuwider, gefährlich für den Glauben und zu Irrthum und Häresie führend. Schon war seine Ordonnanz fast gedruckt, und es sollte derselben eine ausführliche Kritik des verurtheilten Buches beigegeben werden, als sich plötzlich ein ganz unerwartetes Hinderniss der Veröffentlichung in den Weg stellte. Der neue Kanzler Pontchartrain liess dem Buchdrucker befehlen, die Schrift des Bischofs dem zum Censor bestimmten Dr. Pirot zu schicken. Dies war das erstemal, dass man ein Werk Bossuet's der Censur unterwarf, keiner der frühern Kanzler hatte solches je verlangt; natürlich machte der Censor keine Schwierigkeiten, aber der Kanzler wollte auch, dass die Attestation desselben der Schrift vorgedruckt würde, und verbot streng dem Buchdrucker, ehe dies geschehn sei, auch nur ein einziges Exemplar herauszugeben. Ueber diese Anforderung war Bossuet entrüstet; er sah darin nicht nur eine persönliche Beleidigung, sondern eine Beeinträchtigung der Rechte des ganzen Episcopats. Sollte ein Bischof der Censur eines gemeinen Priesters unterworfen werden? sollten die Hirten der Kirche in Glaubenssachen keine freie Verfügung mehr haben, und ihre Schriften unter die Kritik der weltlichen Gewalt stellen müssen? Die Sache machte grosses Aufsehn, denn alle Bischöfe waren dabei betheiligt. Der Kanzler blieb taub gegen Bossuet's Vorstellungen; eine Eingabe, welche dieser durch den Erzbischof dem Könige überreichen liess, wirkte eben so wenig. Der König war in grosser Verlegenheit; beide Parteien wandten sich an ihn und sprachen ihn um Entscheidung an; der Kanzler stellte ihm warnend die Gefahr vor, die aus der Pressfreiheit der Bischöfe und ihrer Forderung, dass gewisse Bücher ohne ihre Erlaubniss nicht gedruckt werden dürften, für die königliche Gewalt hervorgehn müsse, Frau von Maintenon aber und der Erzbischof übernahmen die Vertheidigung der bischöflichen Rechte. Mehrere Audienzen, mehrere Besprechungen zwischen dem Kanzler und dem Bischof von Meaux führten eben so wenig zum Ziele, als eine mehr als vierstündige Conferenz, welcher auf Verlangen des Königs auch der Erzbischof beiwohnte. Zuletzt musste des Königs entscheidender Wille den Kanzler zur Nachgiebigkeit bewegen, und so kam man überein, dass ins künftige die Bischöfe Schriften, welche die Religion beträfen, frei drucken dürfen, für alle andern Gegenstände aber der königlichen Censur unterworfen sein sollten; dagegen verstand sich Bossuet dazu, einige Ausdrücke seiner Ver-

ordnung abzuändern. Mit diesen Aenderungen durfte er sie endlich in seiner Diöcese verlesen lassen; als Erläuterung dazu liess er im Januar und im August des folgenden Jahres zwei Instructions erscheinen, welche eine genauere Nachweisung der Irrthümer des verurtheilten Buches enthielten. Er bewies darin die Hinneigung des Verfassers zu den Erklärungen der Socinianer, seine Verachtung der Tradition und des Tridentinischen Conciliums, seine Willkühr in der Auslegung, sein Streben zwischen den griechischen und lateinischen Vätern in den wichtigsten Lehren Widersprüche zu finden, überhaupt sein allem Zügel widerstrebendes Wesen, wodurch er die Beweise für die Kirchenlehre schwäche und den Häretikern Waffen in die Hände gebe.*) Zu einer Confiscation, wie für die kritische Geschichte des A. T., wollte sich der Kanzler des Fürstenthums Dombes, Herr von Malezieu, welcher allein das Recht dazu hatte, nicht verstehn, und erst nach manchen Zögerungen liess Pontchartrain den 22. Januar 1703 durch den Staatsrath ein allgemeines Verbot der Simon'schen Uebersetzung für das Königreich aussprechen.

Die Hoffnung, welche Bossuet in seinen Instructions aussprach, dass Simon „mit den andern Neuerern zu den Füssen der Kirche niederfallen würde," ging aber nicht in Erfüllung; Simon war nicht dazu geneigt, wie Dupin in einem demüthigen Bekenntnisse die Gerechtigkeit der über ihn ergangenen Verurtheilung einzugestehn, und „als ein zweiter Leporius in der gallicanischen Kirche die Welt durch den Widerruf seiner Irrthümer zu erfreuen und zu erbauen." Gegen die in der Ordonnanz des Erzbischofs ausgesprochenen Verdammungsgründe vertheidigte er sich in einer „Vorstellung" (Remontrance, 12. Octob. 1702), die er drucken und unter seinen Gegnern und Gönnern verbreiten liess. Gegen Bossuet schrieb er eine ausführliche Vertheidigung, in welcher er alle Gemeinschaft mit den Socininianern von sich abwies und seinem Gegner zeigte, dass die für socianisch ausgegebenen Erklärungen sich alle bei griechischen Vätern und katholischen Commentatoren

*) Besonderes Gewicht legte er unter anderm auch darauf, dass Simon Act. 20, 28 sorgfältig hervorgehoben, die ἐπίσκοποι in diesem Verse seien dieselben welche V. 17 πρεσβύτεροι genannt würden, dass er Act. 11, 30 mit W[illegible]sogen erklärte, unter den πρεσβυτέροις seien auch die διάκονοι begriffen, und dass er Act. 6, 7 πολύς ὄχλος τῶν ἱερέων übersetzte: viele gemeine Priester, d. h. Priester niedern Ranges, „als ob es für die höhern keine Gnade gäbe."

fänden, wobei er sich die Freude machte, in der Uebersetzung von Portroyal selbst mehreres Socinianische nachzuweisen. Für diese Antikritik konnte er aber die Erlaubniss zum Druck nicht erhalten, und musste sich vor der Hand begnügen sie handschriftlich circuliren zu lassen.[1])

Zu einer Uebersetzung des A. T. verging ihm natürlich die Lust. Die Uebersetzung des N. erlebte keine zweite Ausgabe, und ist jetzt verschollen: daran sind die Verdammungen und Verbote nicht Schuld, denn die Kritische Geschichte des A. T. wäre auch verdammt worden, und ungeachtet der vielen Kritiken und Verbote ist die Bibelübersetzung von Portroyal in hunderten von Ausgaben gedruckt worden. Simon's Arbeit war durchaus verfehlt, für die Gelehrten zu populär, für das Volk zu gelehrt. Was sollte das Volk mit den vielen Lesarten machen, während ihm in den sachlichen Anmerkungen kaum das Nothwendigste geboten wurde? Eine gelehrte Uebersetzung durfte sich aber nicht an die Vulgata binden, und musste in dem Commentare tiefer eingehn. Eine gute Bibelübersetzung zu machen, war Simon eben darum nicht im Stande, weil es ihm an dem fehlte, was er verächtlich ein mystisches Wesen nannte; er war nicht durch innere Erfahrung in die Tiefen des Christenthums eingedrungen. Gelehrsamkeit kann aber diesen Mangel nicht ersetzen und aus flacher socinianisirender Exegese kann niemals eine ansprechende Bibelübersetzung hervorgehn. Merkwürdigerweise trat Leclerc, der überall dazu bestimmt schien, Simon's Doppelgänger zu sein, zu derselben Zeit mit einer ähnlichen Uebersetzung des N. T. auf.[2]) Schon vorher hatte er auch mit Dom Martianay in seinen Quaestiones Hieronymianae einen Gang gethan. In seiner Uebersetzung hielt er sich natürlich als Protestant nicht an die Vulgata, sondern an

---

[1]) Die Ordonnanz des Erzbischofs von Paris und Simon's Erwiderung sind abgedruckt in den Lettres choisies Ausg. von 1730, Th. II. S. 333 ff. Bossuet's Instructions sur la Version du N. T. imprimée à Trévoux, nebst den darauf bezüglichen Briefen, in seinen Werken T. 23. Simon's Antikritik Biblioth. crit. und Lettres ch. T. IV. ll. 35—52. S. auch Lettres ch. T. III ll. 4—7. Bibl. crit. T. I. ch. 27 - 29. Ueber den Streit zwischen Bossuet und dem Kanzler vgl. Bausset, vie de Bossuet, L. XII. § 21 ff. Die Actenstücke Oeuvres, T. 26. S. 389 ff. Vgl. Mémoires de Saint-Simon T. III. S. 409 ff.

[2]) Le Nouveau Testament de Notre Seigneur J. C. traduit sur l'original grec, avec des remarques où l'on explique la Texte et où l'on rend raison de la Version, par Jean le Clerc. Amsterdam 1703. 2 Voll. 4.

den Grundtext. Vielleicht trieb ihn das Erscheinen der Simon'schen, zu der er ein Gegenstück liefern wollte, zu grösserer Eile an; sein ziemlich oberflächliches Werk hatte ungefähr dasselbe Schicksal: es wurde socinianischer Irrthümer beschuldigt, bei den französischen Gemeinden in Brandenburg verboten und ist jetzt vergessen.

Dass Simon durch Veranstaltung einer neuen Ausgabe der irenischen Schrift von Camus Bischof von Belley „über die Heranziehung der Protestanten zur katholischen Kirche" dem Bischof von Meaux habe wehe thun und ihm die Originalität seiner Exposition de la doctrine de l'Eglise catholique (1671) streitig machen wollen, lässt sich durch nichts beweisen; er nennt vielmehr in seiner Vorrede Bossuet's Werk ein Meisterwerk, und bemerkt nur im Vorbeigehn, dass der Bischof von Belley vor dem Druck seines Buches die Approbation der Censoren eingeholt und sich als Schriftsteller willig der Polizei des Königreichs unterworfen habe, wie ja in Rom selbst die Cardinäle nichts ohne Censur drucken dürften.[1]) Von einer neuen grössern Arbeit sowohl durch die Schwierigkeiten die ihm immer in den Weg gelegt wurden, als auch durch sein vorgerücktes Alter (er war jetzt 65 Jahre alt) abgeschreckt, beschäftigte er sich von nun an damit, aus seinen Papieren und reichhaltigen Excerpten das Wichtigste zu sammeln und fragmentarisch in den Druck zu geben. Schon 1700 hatte er einen Band ausgewählter Briefe herausgegeben; nachdem 1702 eine zweite Ausgabe desselben nöthig geworden war, fügte er 1704 einen zweiten und 1705 einen dritten Band hinzu. Er erlaubte sich bei mehrern dieser Briefe Veränderungen, die er nachher auf den anonymen Herausgeber schob, um sich dadurch einen Weg zur Entschuldigung offen zu halten.[2]) Im Jahre 1708

---

1) Moyens de réunir les Protestans avec l'Eglise romaine, publiés par M. Camus Evesque de Belley sous le Titre de l'Avoisinement des Protestans vers l'Eglise romaine. Nouvelle édition, corrigée et augmentée de Remarques pour servir de supplément, par M. Richard Simon, Prêtre. Paris, 1703. 8. 310 SS. Die erste Ausgabe Paris 1640, die zweite Rouen 1648. Vgl. Lettres ch. T. I. S. 276.

2) Lettres choisies de M. Simon où l'on trouve un grand nombre de faits anecdotes de littérature. Amsterdam chez Louis de Lorme (Trévoux) 1700. 12. Lettres choisies de M. Simon. Seconde édition augmentée de plusieurs lettres et de Remarques. Rotterdam chez Reinier Leers, 1702. 12. Lettres choisies etc. Tome II. Rotterd. R. Leers, 1704. 12. T. III. Rotterd. R. Leers, 1705. 12.

und 1710 erschien eine Sammlung von Aufsätzen verschiedenen Inhalts unter dem Namen eines Herrn von Sainjore, welcher sie unter allerlei Papieren hie und da wollte gefunden haben, die aber alle aus Simon's Pulte kamen. Diese „Kritische Bibliothek“ in vier Bänden, welche im vierten Bande die Vertheidigung des N. T. von Trévoux gegen Bossuet enthält, liefert ebenso wie die Ausgewählten Briefe einen Beweis von der umfassenden Gelehrsamkeit ihres Verfassers; in beiden Sammlungen findet man einen Schatz von interessanten bibliographischen und literärischen Notizen, Recensionen, Kritiken und seltenen Actenstücken. Die Kritische Bibliothek wurde aber, wegen des vielen Anstössigen was sie enthielt, durch einen Beschluss des Staatsraths verboten (5. Aug. 1710). Dessen ungeachtet sammelte Simon noch zwei neue Bände als Fortsetzung unter einem andern Titel und unter dem Namen seines verstorbenen Schüler's Barat; sie erschienen aber erst nach seinem Tode, von einem seiner Freunde anonym herausgegeben.*)

Dies war Simon's letzte Arbeit. Seit einiger Zeit, wahrscheinlich seit dem Verbote seines N. T., wohnte er wieder in Dieppe; aber man liess ihm auch hier keine Ruhe. Die Jesuiten verdächtigten ihn bei dem Intendanten; dieser liess ihn zu sich kommen, befragte ihn über seine Arbeiten, und liess einige Worte von einer bevorstehenden Untersuchung seiner Papiere fallen. Darüber gerieth er in die grösste Angst, er raffte eilig alle seine Papiere zusammen und verbrannte sie während der Nacht. Die innere Aufregung und der Kummer über diesen Verlust, verursachte ein Fieber, welches seinem thätigen Leben im April 1712 ein Ende

---

Nouvelle édition revue, corrigée et augmentée d'un volume et de la Vie de l'Auteur par M. Bruzen la Martinière. 4 Voll. Amsterdam, 1730. 12.

Nouvelles de la République des Lettres, Mai 1701; vgl. Saas l. l. S. 48.

*) Bibliothèque critique ou Recueil de diverses Pièces critiques dont la plupart ne sont point imprimées ou ne se trouvent que très difficilement, publiées par M. de Sainjore qui y a ajouté quelques notes. Amsterdam chez J. Louis de Lormes (Nancy). T. I. II. III. 1708. T. IV. Recueil de diverses Lettres choisies et critiques. 1710. 12. Dieser vierte Band wurde von la Martinière seiner neuen Ausgabe der Lettres choisies auch als vierter Band hinzugefügt.

Nouvelle Bibliothèque choisie, ou l'on fait connaitre les bons livres en divers genres de littérature et l'usage qu' on en doit faire. 2 T. Amsterdam (Paris), 1714. 12. Vgl. Nicéron, Mémoires de la rép. des lettres Th. I. S. 240.

machte; er starb in seinem 74sten Lebensjahre. Alle seine Handschriften gingen aber in jenem freiwilligen Autodafé nicht zu Grunde; dies beweisen nicht nur die nach seinem Tode von Freunden herausgegebenen Werke, er hatte auch schon früher mehrere Pakete derselben in Rouen bei seinem Freunde, dem Canonicus de la Roque niedergelegt, und er vermachte sie in seinem letzten Willen mit beinahe seiner ganzen Bibliothek der Bibliothek der Kathedralkirche von Rouen. Hier blieben sie bis zur französischen Revolution, in deren Stürmen sie bis auf wenige Blätter untergingen. Zu bedauern ist besonders der Verlust der Polyglotte die sich darunter befand, das Uebrige ist fast alles seinem Hauptinhalte nach in den gedruckten Werken Simon's vorhanden.*)

*) An der Wahrheit der Anecdote von der Verbrennung der Papiere ist nicht zu zweifeln; über die einzelnen Umstände aber, dass er nämlich mehrere Fässer damit angefüllt, diese während der Nacht über die niedrige Stadtmauer auf eine Wiese habe rollen und dort in Brand stecken lassen, wären einige nähere Erklärungen sehr wünschenswerth. La Martinière, so viel ich weiss der einzige Gewährsmann, hielt sich damals seit drei Jahren in Mecklenburg auf und lebte in der Folge in Holland; er erzählt also blos nach der Tradition. Die Nouvelle Bibliothèque choisie, welche 1714 und die Kritik der Bibliothek Dupins in vier Bänden, welche 1730 von Souciet herausgegeben wurde, befanden sich nicht unter den in Rouen niedergelegten Papieren. Von diesen besitzen wir ein genaues und ausführliches Verzeichniss in der Notice des Manuscrits de la Bibliothèque de l'Eglise Métropolitaine de Rouen, à Rouen, 1746. 8. dem Domcapitel gewidmet von Saas, Curé de S. Jaques, de l'Academie des sciences de Rouen, S. 33 ff: Notice des Manuscrits de M. Richard Simon et des Livres apostillés de sa main, qu' il a légéus à la Bibliothèque de l'Eglise métropolitaine de Rouen. Das wichtigste war seine Polyglotte, welche er auf die oben beschriebene Art angefertigt hatte; 1713 fehlten daran, nach Lelong, Discours sur les princip. Polygl. Préf. nur das N. T. und die Genesis, 1746 aber fast das ganze Buch Numeri; das N. T. war wahrscheinlich niemals dabei gewesen, Genesis und Numeri gingen aber aus andern unbekannten Ursachen verloren. Drei Foliobände und vier Quartbände von Simon's Hand enthielten eine Menge Excerpte und Bemerkungen über Bibel, Rabbinen, Kirchenväter, profane und kirchliche Schriftsteller, Religionen und Gebräuche des Orients. Ausserdem waren noch acht andere uneingebundene Sammlungen folgenden Inhaltes da: 1) Auszüge aus den rabbinischen Commentatoren des A. T. 2) Anmerkungen zu den Werken des Euthymius Zygabenus. 3) Bemerkungen über einige Ausgaben des Origenes und Chrysostomus, Auszüge aus Lanfranc, Anselm von Laon u. s. w. 4) Richardi Simonii excerpta et observationes in primum et secundum tomum editionis Hieronymianae quam publici juris fecit Dominus Marsanay Congregationis Mauro Benedictinae Monachus: item in Manuscriptum codicem Epistolarum B. Hieronymi, qui asservatur a Patribus S. J. Collejii

Jesuiten waren es zuletzt, welche gegen ihn, den Gegner der Jansenisten, den weltlichen Arm in Bewegung setzen wollten; er hatte sich zu keiner Partei gehalten, und es daher mit allen Parteien verdorben. So lange er gegen Arnauld polemisirte und das N. T. von Portroyal tadelte, waren die Jesuiten ganz mit ihm

Claramontani Parisiis. 5) Allerlei Notizen. 6) Briefe. 7) Réponse aux Remarques sur la Traduction du N. T. de Trévoux; diese findet sich verändert und vermehrt im 4. Band der Bibl. critique und der Lettres ch. 8) Das Manuscript der Histoire crit. de la Créance et des Coutumes des Nations du Levant, und Anmerkungen über das N. T. von Mons. Unter den von Simon's Hand annotirten Büchern befand sich ein hebräisches A. T. des Manasse Ben Israel, Amsterd. 1635, zwei Bände in 5 Theile getheilt, und ein Exemplar der LXX. Lond 1653. 4°; ein N. T. ex Typogr. Regia 1642 fo. mit Varianten, für die Evangelien aus 6 Handschriften der Colbertinischen Bibliothek, für die paulinischen Briefe aus einer Handschrift von S. Germain d. P. (auf dem ersten Blatt las man: Richardus Simon dedit moriens Bibliothecae Rothomagensi. Variantes Lectiones quae ad oram leguntur pluribus antea annis propria manu ex MMSS. Codicibus adjecerat. Anno 1712.); ein N. T. von Rob. Stephanus 1568 mit Papier durchschossen, voll Anmerkungen; die Werke des Hieronymus cum Notio Erasmi, Mariani Victorii, etc. Francof. ad M. 1684, 4 Voll. fol. ebenfalls voll Anmerkungen, u. s. w. Unter den zahlreichen rabbinischen Schriften waren einige gedruckte mit Noten von der Hand des berühmten Wilhelm Postel, und einige werthvolle Manuscripte. Am Anfang der Revolution wurde die Bibliothek der Kathedralkirche von Rouen mit allen andern Kirchen- und Klosterbibliotheken des Departements in ein ungeheures Centraldepot zusammengeworfen, welches nach den officiellen Berichten wenigstens 250,000 Bände enthalten haben soll. Aus dieser Masse nahm man später wie es sich eben traf 20,000 Bände zur Bildung der Stadtbibliothek, das übrige wurde verkauft, zerstreut, zerstört. Nur wenige der von Simon hinterlassenen Bücher gingen in die Stadtbibliothek über, doch befinden sich darunter die vier mit seinen Anmerkungen bedeckten Bände der Werke des Hieronymus, sechs Bände rabbinischer Schriften mit den Anmerkungen Postel's (bei Saas 7, 8, 9, 10, 11, 12) und alle orientalischen und rabbinischen Handschriften, unter andern eine arabische Uebersetzung des samaritanischen Pentateuchs, Auszüge aus Kimchi's Commentaren, die hebräische Grammatik des R. Parfeit Dursand, das hebr. Lexicon des Jona Ben Ganae. Simons Polyglotte ist verloren, und dass wenig Hoffnung da ist sie wieder zu finden, beweist folgender Umstand. Als der Bibliothekar vor einigen Jahren unter dem Dache in einem Haufen alter Papiere herumwühlte, deren man sich zum Feueranzünden bediente, fand er ungefähr sechszig Blätter von Simon's Hand, die er sorgfältig in Verwahrung nahm; es sind besonders Stücke aus seinen Bemerkungen über Zygabenus und aus seinem Werke über die Religionsgebräuche der Völker des Orients. Sonst scheint nichts von seinen Papieren der Zerstörung entgangen zu sein. Die letzte Notiz verdanke ich der Güte des Herrn Bibliothekars selbst.

einverstanden; als er aber auch ihre Uebersetzung kritisirte und die Vorzüge jener dagegen hervorhob, sahen sie, dass sie sich vergeblich geschmeichelt hatten, an ihm eine Stütze zu haben. Simon wollte unabhängig dastehn, und sich in seinem Urtheile nicht von dem, was dieser oder jener Partei gefallen konnte, sondern blos von seinem eignen innern Kriterium leiten lassen. Nach seiner ganzen Geistesrichtung neigte er sich freilich mehr zu der jesuitischen Theologie, allein er stand zum Theil ausser den Parteien, welche die Kirche seines Vaterlandes trennten. Katholik war er eigentlich blos dem Namen nach, und er liefert einen neuen Beweis der Elasticität des Bandes, das die Glieder der ewig einen, unwandelbaren Kirche umschliesst. Niemals glaubte er um seiner Ansichten willen die Gemeinschaft mit seiner Kirche aufgeben zu müssen, doch urtheilte Bossuet zuletzt, nachdem er lange in seiner Meinung über ihn geschwankt, er habe die von der Orthodoxie gesetzten Schranken überschritten, und erklärte ihn für einen Neuerer und Häretiker. Er war im wahren Sinne des Wortes Protestant, und darum eben verwarfen ihn die meisten der damaligen Protestanten, weil sie es nur dem Namen nach waren. Blos bei den Arminianern fand er Gleichgesinnte, aber auch hier machte ihn gerade das, was ihm bei den Katholiken Duldung verschaffen konnte, verdächtig. Erst als die deutsche Theologie am Ende des Jahrhunderts zu einem neuen Leben erwachte, erkannten die Rationalisten in ihm einen Geistesverwandten und begrüssten ihn als Freund und Bruder; dann erst lernte man den Werth seiner aus dem Staube wieder hervorgezogenen Werke kennen, und verkündete laut seinen Ruhm.

Leider stand Simon in seinem persönlichen Character nicht so hoch als in seiner Wissenschaft, sonst wäre er nicht nur ein grosser Gelehrter, sondern ein grosser Mann geworden. An seiner Sittlichkeit haftet freilich nicht der geringste Flecken: er lebte einfach, eingezogen, nur seinen Studien hingegeben, und eine ausserordentliche Mässigkeit machte es ihm möglich, die Anstrengungen seines eisernen Fleisses ohne Schaden für seine Gesundheit zu ertragen. Er hatte Freunde, und stand im lebhaften Briefwechsel mit Männern aus allen Parteien. Aber es fehlte ihm etwas Edles, Gemüthliches, Liebenswürdiges, und darum blieb er doch allein stehn; man achtete, man schätzte ihn hoch, aber man liebte ihn wenig; er zog nicht an, und bildete darum auch keine Schüler. Er wusste wie sehr seine Ansichten gegen das Hergebrachte ver-

16

stiessen, und doch nahm er jeden Widerspruch wie eine persönliche Beleidigung auf, wollte von Niemand eine Zurechtweisung erdulden, und behauptete was er einmal gesagt hatte auch da, wo er selbst sein Unrecht erkennen musste, erkannte gern das Schlechte aber nicht das Gute bei denen an, die ihm nicht in allem zustimmten, und vergass zu leicht die Würde einer ächt wissenschaftlichen Polemik. Statt mit seinen durch gründliche Untersuchung gebildeten Meinungen offen der Welt unter die Augen zu treten, gebrauchte er allerlei Winkelzüge, versteckte sich unter fremden Namen, und quälte sich in ängstlicher Scheu vor Tadel oder persönlichem Schaden. Doch, um billig zu sein, müssen wir bedenken, dass was er gethan immer von einem Muthe und einer Freiheit des Geistes zeugt, deren Wenige zu seiner Zeit fähig waren, und erwägen, dass der Widerspruch, den er überall fand, seine natürliche Reizbarkeit vermehren musste, und dass er vielleicht humaner geworden wäre, wenn er mehr Anerkennung gefunden hätte.

Inhalt

des ersten Bändchens.

Seite.

Die Johanneische Theologie. Eine exegetische Studie von Dr. Eduard Reuss, Prof. der Theologie zu Strassburg 1

Die Katharer in Südfrankreich in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts. Von Dr. Carl Schmidt, Prof. der Theol. zu Strassburg . 85

Richard Simon. Von Dr. Karl Heinrich Graf, Prof. an der kön. sächs. Landesschule zu Meissen 158

Beiträge

zu den

theologischen Wissenschaften,

in Verbindung

mit der

theologischen Gesellschaft

zu

Strassburg

herausgegeben

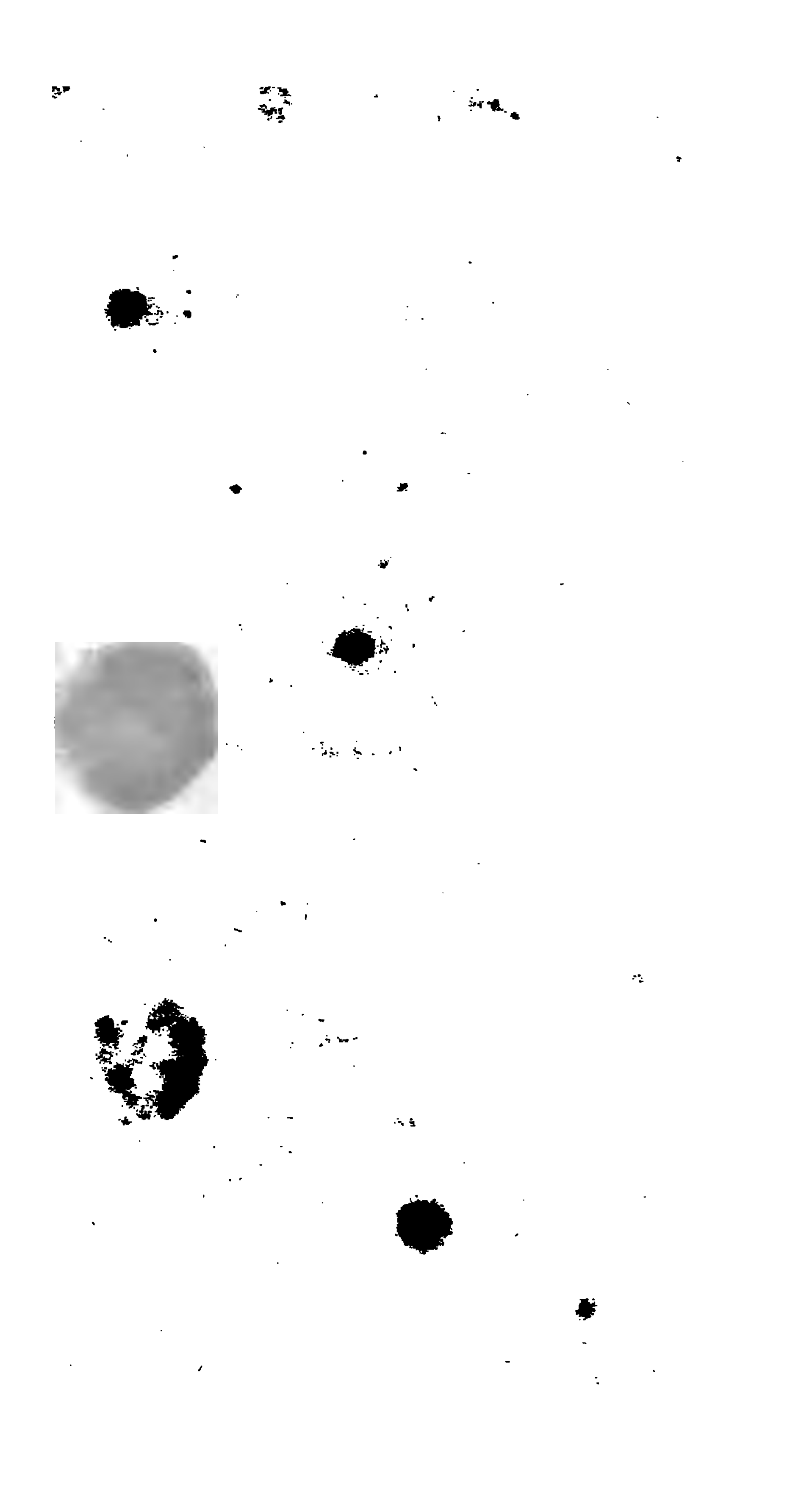
von

Dr. **Eduard Reuss** und Dr. **Eduard Cunitz.**

Zweites Bändchen.

Jena,

Druck und Verlag von Friedrich Mauke.



Inhalt

des zweiten Bändchens.

Seite.

Der Skepticismus des Pet. Dan. Huet. Von Dr. Christian Bartholmess in Paris 1

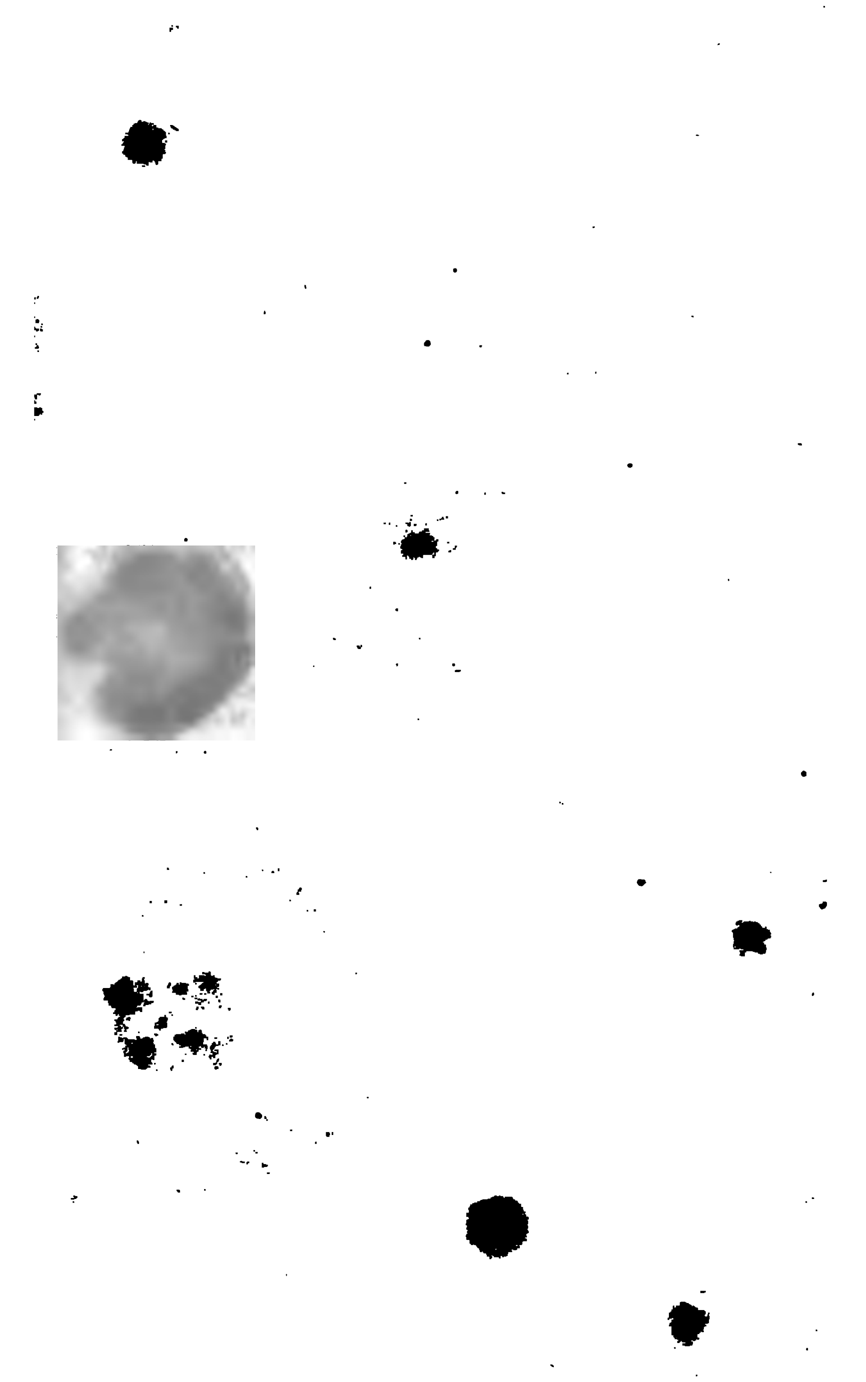
Ueber Jesu Weissagungen vom Ende, besonders Matth. 24. Von Edmund Scherer, Dr. der Theol. in Genf 83

Ueber den Gebrauch des Textes in der Predigt. Von Adolf Riff, Pfarrer zu Sessenheim im Elsass 108

Ueber Galat. IV, 1—11. (Coloss. II, 8 u. 20) *Στοιχεια του κοσμου*. Von H. W. Kienlen, Dr. der Theol. Pfarrer zu Colmar . . . 133

Mathäus Zell, der erste evangelische Pfarrer in Strassburg. Nach seinem Leben geschildert aus gedruckten und ungedruckten Quellen von Timotheus Wilhelm Röhrich, Pfarrer zu St. Wilhelm in Strassburg 144

Martin Butzer's Testamente, nach dem Original herausgegeben und mit erläuternden Anmerkungen begleitet von Timotheus Wilhelm Röhrich, Pfarrer zu St. Wilhelm in Strassburg 193



DER
SKEPTICISMUS DES PET. DAN. HUET

VON

Dr. CHRISTIAN BARTHOLMESS
in Paris.

Der philosophische Zweifel erscheint auf der Bühne de Geschichte wie in der Tiefe des Bewusstseins unter verschiedenen Gestalten und Farben. Bei den Alten durchlief er mehrere Stadien, welche sich füglich als Stufen einer und derselben Entwickelung betrachten lassen, und die wesentlich in den drei Formen des sokratischen, des akademischen und des pyrrhonischen Zweifels ihren Ausdruck gefunden haben. Gleich bei ihrem ersten Auftreten bereicherte die neuere Philosophie dieses Erbe des Alterthums mit einer neuen Gattung des Skepticismus: Descartes fügte den methodischen Zweifel hinzu. Aber dasselbe Jahrhundert erlebte auch eine neue Anwendung des griechischen Pyrrhonismus. Der berühmte Bischof von Avranches, mit welchem sich diese Blätter beschäftigen wollen, benützte seine erstaunliche Gelehrsamkeit und seine meisterhafte Dialektik dazu den allgemeinen Zweifel als das nützlichste Werkzeug des christlichen Glaubens zu empfehlen, als die sicherste Methode des Religionsunterrichts zu preisen. Nach Huet sollte nicht der philosophische Dogmatismus sondern der vollkommene Skepticismus den Weg zum katholischen Dogma bahnen; nicht der natürliche Spiritualismus der Menschheit sollte der Vorläufer und Gehilfe des übernatürlichen des Evangeliums sein; diese schöne Aufgabe wurde derjenigen Lehre vorbehalten nach welcher man an Allem zweifeln muss, jede Wahrheit in Abrede stellen, jede Gewissheit läugnen, jedes natürliche Licht für trügerisch, jedes vernünftige Wissen für illusorisch erklären. Der absolute Skepticismus sollte nicht blos das Ziel der menschlichen Wissen-

schaft, ihre beste Frucht sein, sondern zugleich der Keim der orthodoxen und kanonischen, der Anfang der göttlichen Weisheit. Ad credendum utile esse non credere — mit diesem Grundsatze sollte zunächst die Philosophie der Religion, das Princip der Freiheit dem Principe der Autorität unterworfen, sodann zwischen beiden ein Band hergestellt werden, welches fest und bequem genug wäre um dem Wiederauftauchen ihres alten, beiden gleich gefährlichen Antagonismus vorzubeugen.

Dieser Grundsatz, obgleich sofort von Bossuet und Fénélon, dem Paulus und dem Johannes der gallikanischen Kirche, verworfen und durch die Erfahrung der beiden letzten Jahrhunderte gerichtet, ist nichts desto weniger der Wahlspruch des theologischen Skepticismus geworden und geblieben. Wir wollen in der nachfolgenden historischen und kritischen Abhandlung den Versuch machen das System Huet's in seinen Werken, in seinen Principien, in seinen Stützpunkten, in seinen Berührungen mit ähnlichen Systemen, gründlich und unparteiisch darzustellen und zu beurtheilen.

I. Leben und Charakter Huet's.

Peter Daniel Huet war am 8. Hornung 1630 zu Caen geboren, der Sohn eines von den Jesuiten bekehrten Calvinisten.

Kaum von der Brust entwöhnt, sagt er selbst[1]), beneidete ich jeden den ich lesen sah. Das Lesen wurde sein erster Lehrer. Später wurden Descartes und Bochart seine vorzüglichsten Führer. Die Principia des einen, die Geographia sacra des andern erschlossen ihm eine unbekannte Welt. Wie sie, wie Salmasius drängte er sich in die Umgebung einer von Gelehrten und Handschriften umlagerten Fürstin, der Königin Christine. In seinem 40sten Jahre nach Frankreich zurückgekehrt wurde er bei Hof eingeführt als Unterlehrer des Gross-Dauphin, als Mitarbeiter Bossuet's, wie später Claude Fleuri der College Fénélon's wurde. Während der zwanzigjährigen Dauer dieses Amtes leitete er die Herausgabe der Classiker die unter dem Namen in usum delphini bekannt sind, ein Unternehmen, welches für Frankreich überhaupt wohl erspriesslicher war als für den königlichen Zögling selbst.

[1]) Comment. de rebus ad eum pertin. p. 16. Huetiana p. 3.

Während desselben Zeitraums, 1674 wurde Huet in die französische Akademie aufgenommen, wobei Fléchier die übliche Begrüssungsrede hielt; 1676 empfing er die Priesterweihe; 1678 wurde er zum Abt von Aunay ernannt; 1679 erschien seine demonstratio evangelica; 1685 bestieg er den bischöflichen Stuhl von Avranches. Das Leben welches er zu führen gewohnt war, das einzige welches er liebte, passte nicht zu den Pflichten seines neuen Amtes. Dieses war ihm bald verleidet und schon 1699 gab er es wieder auf. Er erhielt dafür die vor den Thoren seiner Vaterstadt gelegene Abtei Fontenay. Um dieselbe Zeit nahm er seinen bleibenden Wohnsitz in Paris und zwar in dem Professhause der Jesuiten „obgleich er weder mit ihrer allzu rhetorischen Latinität, noch mit ihren meist von der Mittagseite abgewendeten Zimmern sich recht befreunden konnte“ [1]). Er starb daselbst zwanzig Jahre später und vermachte dem Orden seine Bibliothek, die auch, nachdem sie theilweise in den Steingruben der Vorstadt St. Jâques war verschüttet worden, noch eine herrliche Sammlung genannt zu werden verdiente. Er hoffte sie auf diese Weise vor Zerstreuung zu bewahren, nicht ahnend dass die mächtige Gesellschaft selbst vor einer solchen nicht auf ewig gesichert war.

Liebenswürdig und geistreich, wohlgelitten in der Welt deren Freuden er eben nicht verschmähte, geehrt in der Kirche auf welche der Glanz seines Wissens zurückstrahlte, war Huet vor allem ein Gelehrter, ein Humanist ersten Ranges. In seinem Leben unterscheidet sich aber eine doppelte Laufbahn, die des Philologen und die des Philosophen. So beherrschten es auch zwei Leidenschaften, der Enthusiasmus für die Studien und der Hass gegen Descartes. Mit einer Liebe zu den Wissenschaften, welche so glühend war dass seine etwas vernachlässigten Beichtkinder ihm drohten, sie würden vom König einen Bischof verlangen der ausstudirt hätte, verband er einen feinen und sichern Geschmack, eine unbegränzte Leichtigkeit der Auffassung, ein unvergleichliches Gedächtniss, eine staunenswürdige Belesenheit, einen lateinischen Stil endlich, welcher manchmal an die Zierden des augusteischen Zeitalters erinnert.

So unparteiisch und versöhnlich er in geschichtlichen Din-

[1]) Huetiana p. 65. 70.

gen dachte, so leidenschaftlich und auf die Spitze treibend war er in philosophischen. Er that sich etwas zu Gute darauf für den Gegner, für den Antipoden des Cartesius zu gelten. „Huet liefert einen Beweis, sagt d'Olivet [1]), dass man nie eigensinnig auf einmal gefassten Meinungen beharren soll, da selbst sehr verständige Männer die ihrigen ändern können; er fing damit an den Descartes zu bewundern und hing ihm mehrere Jahre lang an ehe er ihn so hitzig kritisirte.“ Von Descartes war er zunächst zu Gassendi übergetreten, später merkwürdigerweise zu Plato. Von diesem kam er zu der neuen Akademie herab, zuletzt wurde er ein Pyrrhonianer. Ein vertrauter Umgang mit Sextus Empiricus hatte endlich seiner Forschung und Speculation ihre bleibende Richtung gegeben.

Was ihn übrigens dazu brachte gegen seinen ehemaligen Lehrer einen so hartnäckigen Krieg zu führen war nicht, wie Frau von Sévigné, auf Corbinelli's Aussage gestützt, glaubte, eine höfische Nachgiebigkeit gegen den Herzog von Montausier, sondern die unbillige Gleichgültigkeit jenes Philosophen gegen Erinnerungen, Sprachen, Ueberlieferung, kurz alles was den Geschichtsforscher vorzugsweise beschäftigt. Er sah in ihm den Patron der Unwissenheit, den Verächter der Gelehrsamkeit und des Alterthums, welche doch allein die ehrwürdigen Quellen des Wissens sind [2]). Schon in seiner Feierrede bei der Aufnahme in die Akademie klagt er über die zunehmende Missachtung der alten Literatur, welche aus der gebildeten Welt in den Staub und das Dunkel der Gelehrtenstuben verbannt sei. Auf Perrault [3]), auf die Cartesianer ist es gemünzt, wenn er von einer „Kabale der Apädeuten“ spricht welche vor lauter Ignoranz und im Bewusstsein ihrer Unfähigkeit sich ein Verdienst daraus machen wollen und die Wissenschaft als eine Sache für Pedanten ins Lächerliche ziehen [4]). „Ich kann wohl sagen, ruft er irgendwo [5]) aus, dass ich die Wissenschaft habe blühen und sterben sehn, dass ich sie überlebt habe. Zwischen einem Gelehrten des 16ten Jahrhunderts und einem des unsrigen ist der-

[1]) Eloge de Huet. Vergl. Comment. de rebus etc. p. 35.
[2]) Traité de la faiblesse p. 249 s.
[3]) Lettre à Mr. Perrault. Pièces fugitives T. III. Paris 1704.
[4]) Huetiana p. 1—3. Vgl. Traité p. 249 s.
[5]) Huetiana p. 12.

selbe Unterschied wie zwischen dem Entdecker der neuen Welt und dem Bootsmeister der die tägliche Fahrt zwischen Calais und Douvres macht.“

In seinem ersten berühmten Werke greift dieser hartnäckige Widersacher Descartes' vorerst nur einen einzigen Cartesianer an, denjenigen welchen Malebranche einen erbärmlichen und entsetzlichen genannt hatte, Spinoza. Die Demonstratio evangelica, welche den Dauphin im Glauben bestärken und vor der gelehrten Welt die grassantem in dies impietatem bekämpfen sollte, verdankte ihren Ursprung einem Gespräche Huet's mit einem gelehrten Amsterdamer Juden. Die Gewissheit der christlichen Religion und die Göttlichkeit der h. Schrift sind darin mit denselben Gründen erwiesen welche schon Origenes und Augustin entwickelt hatten, mittels der Weissagungen. In diesem Buche, welches sechs Ausgaben erlebte und in welchem man es mit dem Worte Demonstration eben nicht sehr genau nehmen darf, beruht die Evidenz des Glaubens wesentlich nur auf der Mehrheit der Zeugnisse, zu denen unter andern die doctorum concordantia gezählt wird. Doch wird auch den natürlichen Principien, den allgemeinen Begriffen, den Axiomen einiges Gewicht eingeräumt. Bei allem Streben nach geometrischen Formen und trotz einem Labyrinthe von Definitionen, Theoremen und Corollarien gelangt der Verfasser nicht zur absoluten, mathematischen Gewissheit; er tröstet sich damit dass der Punkt, als von welchem alle Geometrie ausgeht, der Wahrnehmung sich entzieht [1]). Dagegen wird die historische und die moralische Gewissheit stark betont insofern das Christenthum derselben nicht entbehren kann [2]). Indessen bleiben auch diese noch bedingt und unzulänglich solange ihnen nicht durch die übernatürliche Gnade Christi, welche aber von Gott geschenkt nicht von der Vernunft erworben wird, die Krone aufgesetzt ist [3]). „Auch haben, schliesst der Vf., geschickte und geistreiche Leute es für zuträglich gehalten, um den Glauben fester zu begründen, die Philosophie durch die Skepsis zu entwurzeln.“

---

1) Nach Sext. Empir. adv. rhet. p. 313. Fabr. Cf. Demonstr. evang. p. 5. 7 ss. praef. et defin. VII.

2) S. darüber das von Huet's eigner Hand annotirte Exemplar der ersten Ausgabe S. 16 auf der Nationalbibliothek: D. 7157. A. 1.

3) Demonstr. evang. praef. p. 7. Vgl. Quaestt. alnet. I. p. 39. 82.

Dieser Schluss ist bemerkenswerth weil er mehrere andere Werke desselben Schriftstellers zum Voraus resümirt. Das Buch verfehlte bekanntlich seinen Zweck bei den Zeitgenossen. Wenige Leser waren geneigt Mosen mit den „grossen Männern" des Alterthums, Priestern, Kriegern, Gesetzgebern zusammenzuwerfen, und einem Systeme zu huldigen „welches trotz seiner Absurdität keinen Anhänger finden konnte[1])." Die Theologen hielten dafür es sey damit nichts bewiesen als die stupende, fast rabbinische Gelehrsamkeit des Prälaten. Die Philosophen sahen darin das Vorspiel des künftigen anticartesianischen Feldzugs des Skeptikers.

Diesen eröffnete, aber erst später, die Censura philophiae cartesianae P. 1689. 8, auf welche rasch die Quaestiones alnetanae de concordia rationis et fidei, Caen 1690. 4. folgten, und zuletzt, wenn wir die Nouveaux mémoires pour servir à l'histoire du Cartésianisme übergehn, nach dem Tode des Vf. das Traité philosophique de la faiblesse de l'esprit humain. Amst. 1723. 8.

II. Polemik gegen Descartes.

Dreissig Jahre vor der Erscheinung der Censura hatte Vossius an Huet geschrieben[2]): „Ich will dem Descartes weder Genie noch Höflichkeit absprechen; allein was ist das für eine Höflichkeit wenn man sich in seinen Werken nicht ein einzigesmal derer erinnert die man am meisten ausgeschrieben hat? Und das Genie kann ich nicht loben wenn ich es der Wahrheit vorziehn soll." Man sollte meinen diese Worte seien es gewesen durch welche Huet bekehrt worden; wenigstens ist die Censura so zu sagen nur ein Commentar dazu, eine Rechtfertigung derselben. Die Anklage gegen Descartes läuft darin auf die zwei Puncte hinaus: was er scheinbar oder wirklich Bewährtes lehrt gehört Andern, und wo er irgend originelle Gedanken hat entfernt er sich von der Wahrheit.

Das Buch erschien unter den Auspicien des strengen Montausier und zwar zum Schutze des bedrohten Glaubens. Die

---

1) Voltaire, Essai sur les moeurs. Introd.

2) 14. August 1659. S. Diss. sur diff. sujets par l'abbé de Tilladet 1720. T. I.

Dedication empfahl des Ludwig XIV und dessen Hofe, die Darlegung des Zweckes der Kirche. Das Beispiel der h. Väter, sagt der Vf., treibt und stärkt mich gegen „den verwegnen Verächter der christlichen wie der alten Weisheit, sowie gegen jene barbarischen Schriftsteller welche bei wechselnden Ansichten und gleichem Hochmuthe beginnen wie Pyrrho und endigen wie Plato [1]." Diese Sprache, worin Descartes und seine Anhänger deutlich bezeichnet sind, der Ton der ganzen Schrift, die Manieren derselben verrathen nichts weniger als apostolische Gesinnungen. Ironie und Satyre sind ihr geläufiger als rationelle Beweisführung, und wo es zu dieser kömmt erkennt man gleich jene ich möchte sagen ungehobelte scholastische Subtilität welche Nizolius und Patricius durch ihre Angriffe auf Aristoteles in diese Literatur eingeführt hatten. Die Werke des Philosophen bekämpft er mit Hilfe der Theologen; den Meditationes z. B. „dieser Burg der neuen Weisheit" stellt er die Summe des Thomas entgegen. Bereits hier erscheint der Schatten des Sextus Empiricus im Hintergrunde und man ahnt die Hilfe welche er dem neuen Apologeten zu leisten verspricht. Wo aber die Waffen der Skepsis nicht verfangen wollen da ruft der Bischof die Machtsprüche der Kirche an und zuletzt ist die Schrift, ohnehin eine immer leidenschaftliche, viel mehr ein kirchliches Verdammungsurtheil als eine kritische Prüfung.

Die Polemik beschränkt sich auf folgende Puncte welche aber eigentlich das ganze Wesen des Cartesianismus umfassen 1) den Zweifel und sein Heilmittel, das Cogito ergo sum; 2) das Kriterium der Wahrheit; 3) die Lehre vom menschlichen Geist; 4) die vom Dasein Gottes, endlich 5) die von der Welt. Die ganze Verhandlung schliesst mit einer allgemeinen Uebersicht welche zugleich der am meisten pikante und der am wenigsten philosophische Theil des Buches ist.

Um das Studium desselben recht interessant und lehrreich zu machen sollte man es eigentlich Blatt für Blatt mit der gelehrten und kräftigen, klaren und gemässigten Beantwortung von Silvain Régis vergleichen welche Bayle und Fontenelle für das bleibende Muster aller zu gleichem Zwecke unternommenen Ar-

---

[1]) S. 3. 4. S. 39. 191.

beiten erklären[1]). Der beredte Cartesianer versucht darin zugleich seinen Lehrer und das System zu rechtfertigen und die zahlreichen Irrthümer des Gegners gehörig zu beleuchten. Nur so konnte letzterer mit Vortheil bekämpft werden, er dem es weniger um eine gründliche Widerlegung des Systems selber zu thun gewesen, als um das Vergnügen in demselben unaufhörliche Widersprüche, Inconsequenzen und unbegründete Voraussetzungen nachzuweisen. Wie einfach und klar setzt Régis diesen provisorischen Zweifel in sein wahres Licht, indem er ihn einen verstellten und methodischen nennt! Wie bestimmt und umfassend weiss er die in dem Cogito ergo sum enthaltene Wahrheit zu entwickeln! Wie geschickt und freimüthig entwirrt er die Kunstgriffe welche Huet ersinnt um den cartesianischen Zweifel zum Pyrrhonismus, um jenen obersten Grundsatz zu einem unerträglichen Fehlschluss zu stempeln! Nichts ist feiner und naïver zugleich als die Art und Weise wie er seinem stolzen und bissigen Widersacher nachweist dass er, weit entfernt in die Tiefe des Cartesianismus, in den Geist der damit verglichenen Systeme zu dringen, sich mit äusserlichen Analogien, mit oberflächlichen Anschauungen begnügt.

Will man Huet's Erbitterung gegen den cartesianischen Zweifel begreifen, so muss man sich auf den Standpunct seines spätern Skepticismus stellen. Mit gleicher Strenge und Hartnäckigkeit stellt er dem hypothetischen Zweifel den absoluten, der Untersuchung den Pyrrhonismus entgegen, wie anderwärts den Glauben der Vernunft, die alte Philosophie der neuern, und in jener den Aristoteles dem Plato. Nach ihm muss alles, selbst das Evidente bezweifelt werden. An die Stelle des: „Ich denke also bin ich" muss ein: „Ich lebe da ich glaube" gesetzt werden; statt des provisorischen Zweifels gilt nur der systematische, la loi de doutes, de douter à bon escient et correctement. Die Schwachheit des menschlichen Geistes verträgt kein anderes Gesetz und „gegen meinen Zweifel und

---

1) Fontenelle, Eloge de Régis. Um diese „Réponse" (Paris 1692. 12) recht zu würdigen, muss man sie mit den Widerlegungen von Petermann (1690), Schotanus (1690), Gaudenzio und Baccini (Giornale de' letterati 1690. p. 130 ss.) vergleichen. Die italienischen Kritiker stimmen mit Régis überein in ihrem Urtheil über die Verdienste Descartes': combatter gli scolastici ed investigare il fondo della natura.

mein Misstrauen haben die Dogmatiker keine Waffen [1]." Der Irrthum Descartes' begann da er sich von den Skeptikern lossagte; er hörte auf zu zweifeln sobald ihm die Gewissheit des Ich unantastbar schien und die Evidenz als Regel gefunden war. Aber nicht auf dem Wege der Vernunft sondern des blinden Glaubens musste der Zweifel beseitigt werden, und nur die christliche Philosophie, wenn überhaupt eine, durfte an dessen Stelle treten. „Ich, ruft er aus, bin ein christlicher Philosoph, einer der da weiss dass Gott alle Menschen die auf die Welt kommen erleuchtet!"

Wir halten uns nicht weiter auf bei den nach Régis' Urtheil ganz oratorisch gehaltnen und für den Philosophen überall ungenügenden Einwürfen gegen das Princip der Evidenz, und gehn sogleich zum 3ten Capitel über welches vom menschlichen Geiste handelt. Nirgends ist die Schwäche des Werkes sichtbarer. Zuerst sieht sich Huet genöthigt seinem Gegner das Lob zu spenden dass er den Spiritualismus vervollkommnet habe, indem er sorgfältig die Beweise herbeischafft für Dogmen welche des Beweises nicht bedurften, und indem er seine Gründe mit den christlichen Religionswahrheiten gewissermassen combinirte. Trotz diesem Geständnisse sucht Huet eben diese Gründe dadurch zu schwächen dass er sie durch einen eingefleischten Epikuräer erörtern lässt. Die Kenntniss der Seele, lässt er diesen sagen, ist mit nichten sicherer als die des Körpers, denn sie ist mit nichten die frühere; man gelangt zu derselben nur durch das Denken, dieses selbst aber ist eine That des Geistes, welche der Körper hervorbringt u. s. w. Diese Beweisführung nennt Régis mit Recht eine trügliche und vergleicht sie mit dem Sophismus der Stoiker welche die Welt für ein mit Vernunft begabtes lebendiges Wesen erklärten weil das Vernünftige besser sei als das Vernunftlose, nichts aber besser sei als die Welt.

Weiterhin legt Huet es darauf an seinen Gegner hinsichtlich gewisser Irrthümer mit Origenes [2]) zusammenzustellen und dichtet ihm die Meinung an dass das menschliche Wesen rein geistig sei. Es war für Régis nicht schwer den Ungrund dieser Anklage aufzudecken, da Descartes nichts weiter habe sagen wollen

---

1) Traité de la faiblesse p. 86. 90. 98. 95. 99. 170. 185. 201.

2) Origeniana l. II. c. 2. quaest. V. §. 16.

als dass er früher sich als Geist denn als Körper erkannt habe. Eben hieran knüpft sich indessen ein Hauptpunct dieses Streites. Der Bischof behauptet den bekannten Satz nihil esse in intellectu quod non prius fuerit in sensu und somit den materialen Ursprung der Ideen im Gegensatz der „dem Plato gestohlenen“ Theorie der angeborenen Ideen [1]). Er erklärt sich demnach laut und offen für den Sensualismus des Gassendi und Hobbes, für den materialistischen Skepticismus des Sextus Empiricus. Dieses wichtige metaphysische Glaubensbekenntniss wird uns seine Angriffe gegen den Idealismus und den spiritualistischen Dogmatismus erklären. Jetzt kann es nicht mehr befremden wenn er zuerst als Skeptiker gegen die Erfahrung spricht, darauf aber als Materialist ohne Scheu die Eigenschaften des Geistes und dessen Kräfte von der Bildung des Gehirns ableitet und die ganze Thätigkeit des intellectuellen Lebens aus einem Spiele der Fibern und ihrer Erregung erklärt. Diese zugleich skeptische und empirische Anschauung liegt allen philosophischen Werken Huets' von nun an zum Grunde und ist die Basis seines Pyrrhonismus. Das Gehirn, sagt er, ist in den Individuen ungleich an Gestalt und Bau, die Nervenfibern sind verschieden gebildet, die Lebensgeister sind nicht in jedem Einzelnen von gleicher Stärke und Lebhaftigkeit, der Körper überhaupt variirt von Mensch zu Mensch seiner innern Bildung nach, Alter, Gesundheitszustand haben Einfluss auf die Organe, und so erklärt sich die in einem landläufigen Sprichworte: tot capita tot sensus (mit ungeahnter philosophischer Tiefe?) längst ausgesprochene Verschiedenheit der geistigen Anlagen und Lebensäusserungen [2]). Solches ist die Physiologie, die empirische Psychologie von Descartes' Gegner, welcher bei deren Entwicklung auch gar nicht einmal auf den Gedanken kömmt sich zu fragen, ob nicht dennoch diese leicht bemerkliche Verschiedenheit der Eindrücke und Erscheinungen auf dem organischen wie auf dem speculativen Gebiete eine aufzusuchende aber immerhin vorhandene Einheit der physischen wie der geistigen Grundbildung in ihrem Schoosse birgt? Er forscht nicht nach dem Vermögen welches ihm seine ideologischen Prin-

[1]) vexatissimae sententiae de ideis innatis ex platonica philosophia furtim sublectae. C. III. §. 9. Cf. Traité de la faiblesse l. II. c. 3.

[2]) Traité de la faiblesse p. 46—82. 207 ss. 256 ss. etc.

cipien zuführt; er begehrt nicht zu wissen ob nicht dasselbe bei allen Menschen in ähnlicher Weise vorhanden ist, so zwar dass sich zuletzt eine fundamentale Identität voraussetzen liesse; er gleitet über die Frage hinweg ob diese Kraft nicht eine der menschlichen Natur inhärirende, angeborene sei. Und aus diesen nichtssagenden Einwürfen seines Epikuräers schliesst Huet dass der Cartesianismus nichts als ein abgeschmacktes Gewebe grober Widersprüche sei.

Zu dem gleichen Resultate kömmt er in dem Kapitel von dem Dasein Gottes. Hier — Cartesius plane suo se gladio jugulat! Natürlich, weil er ihm Meinungen unterschiebt die ihm fremd waren! Wie mochte nur Huet sich einbilden das Publicum über den wahren Inhalt eines so bekannten Buches wie die Meditationen täuschen zu können, oder mit der Widerlegung fertig zu sein, wenn er es mit Verachtung behandelte und es „noch tiefer stellte als den mittelmässigen Discours de la méthode?“

In dem letzten Abschnitte der Censura entdeckt man endlich die wahren Beweggründe zu deren Abfassung. Huet gesteht dass er nur darum der „fanatischen Philosophie“ der Cartesianer so hart zusetzt weil Descartes selbst, dessen einziges Verdienst sei seine Vorgänger geschickt geplündert zu haben, gegen dieselben mit höhnischem Dünkel aufgetreten, minime contemtor sui, intemperanter ostentator et gloriosus. Um dieses Urtheil zu begründen fertigt er ein Verzeichniss der Cartesianer ante Cartesium an, worin fast alle frühern Philosophen aufgeführt werden als die wahren Quellen und Orakel des Cartesianismus. Dieses eigenthümliche historische Kapitel ist reichlich mit Anzüglichkeiten ausgestattet, die zwar bitter aber nicht immer fein sind und welche Régis mit dem einzigen Worte abfertigt, dass er sie mit Stillschweigen übergehe weil sie nicht zur Lehre des Hn. Descartes gehören.

Warum hat Huet die Streitschrift von Régis nicht beantwortet trotz dem Rathe den ihm Ménage gab[1])? Etwa weil er nicht gern französisch schrieb? Viel wahrscheinlicher weil die öffentliche Stimme seiner Polemik nicht beipflichtete. Bossuet gab seinem Collegen durch sein sehr bezeichnendes Stillschwei-

[1]) Cousin, Fragmens de philos. II. 226.

gen zu verstehn, dass seine Schrift ihm als eine unkluge, wenn nicht gar als eine schlechte Handlung erscheine. Folgende Zeilen des grossen Arnauld an einen Freund, welche wir uns nicht versagen können hier mitzutheilen, drücken gewiss die Ansicht der meisten damaligen denkenden Personen aus:

„Je ne sais ce qu'on peut trouver de bon dans le livre de Mr. Huet contre Mr. Descartes si ce n'est le latin; car je n'ai jamais vu de si chétif livre pour ce qui est de la justesse d'esprit et de la solidité du raisonnement. C'est renverser la religion que d'outrer le pyrrhonisme comme il fait. Car la foi est fondée sur la révélation dont nous devons être assurés par la connaissance de certains faits. Il n'y a donc point de faits humains qui ne soient incertains s'il n'y a rien sur quoi la foi puisse être appuyée. Or que peut tenir pour certain et pour évident celui qui soutient que cette proposition, Je pense donc je suis, n'est pas évidente, et qui préfère les sceptiques à Mr. Descartes en ce que ce dernier ayant commencé à douter de tout ce qui pouvait paraître n'être pas tout à fait clair, a cessé de douter quand il en est venu à faire cette réflexion sur lui-même: Cogito ergo sum; au lieu, dit Mr. Huet, que les Sceptiques ne se sont point arrêtés là et qu'ils ont prétendu que cela même était incertain et pouvait paraître faux, ce qui a été regardé par St. Augustin aussi bien que par Mr. Descartes comme la plus grande des absurdités; parcequ'il n'ey a rien certainement dont nous puissions moins douter que de cela. Il y a cent autres égaremens dans le livre de Mr. Huet, mais celui-là est le plus grossier de tous [1]."

Freilich können wir nicht verschweigen, dass auch andre Urtheile laut wurden. So hatte z. B. schon drei Jahre früher (31. Jul. 1689) ein berühmter pariser Arzt, der gelehrte und geistreiche Menjot [2]) an Huet geschrieben: „Vous avez détruit son système d'une manière nouvelle et cela non seulement par des raisons invincibles mais de plus en y découvrant plusieurs contradictions et de fréquentes pétitions de principes. M. Descartes exige d'abord que son catéchumène commence par devenir fou,

---

[1]) 1692. Lettres d'Arnauld T. III. Cf. lettre 830.

[2]) Geb. 1615 † 1696: des Königs Leibart obgleich Protestant, und Vf. mehrerer medicinischen Werke, u. a. der Dissertationes pathologicae 1665. 3. t.

en doutant p. ex. qu'il souffre de la douleur lorsqu'on le pique vivement. Ainsi l'on peut dire sans l'offenser que les Petites-Maisons servent de vestibule à sa Philosophie ..... Vous avez, avec une incomparable érudition, montré que ce fastueux philosophe a écumé les anciens et les modernes ..... La république des lettres voûs est fort redevable d'avoir abattu l'idole philosophique que l'influence de quelque constellation maligne fail adorer dans certaines écoles ...... Les gens sensés estiment que la cabale des Jansénistes a adopté la philosophie cartésienne pour contrecarrer les Jésuites, et qu'elle n'a pris racine que par le crédit de MM. de Port-Royal. Il faut cependant donner cette gloire à feu M. Pascal que cela ne l'a pas empêché de s'en moquer et de la qualifier du nom de Roman de la Nature [1])."

Möglich dass Huet sich über Arnauld's Tadel durch diese Vergleichung mit Pascal tröstete, wahrscheinlicher indessen genügte ihm diese Entschädigung nicht. Die Zustimmung der Jesuiten und der „Gens sensés" war nützlich aber nicht hinreichend. Er hatte mehr gewollt; er hatte gehofft nicht nur die Jansenisten dem Cartesianismus zu entfremden, sondern auch die Oratorianer, die Geistlichkeit überhaupt und die Universität, deren Beipflichtung einem Prälaten angenehmer sein musste als das Lob der Naturforscher und Aerzte, selbst eines Huygens. Der beste Beweis dass jene Beipflichtung ausblieb, und dass er sich nicht schmeicheln durfte das „philosophische Idol" niedergeschmettert zu haben, das ist die Thatsache dass er den Streit bis an sein Ende und drüber hinaus fortsetzte.

Zum Schlusse noch zwei Worte über den anonymen Angriff auf Descartes, welcher 1692 unter dem Titel: Nouveaux mémoires pour servir à l'histoire du Cartésianisme herauskam. Wo Vernunftgründe nicht ausgereicht hatten da sollte die Satire helfen. Das Werkchen ist dem „Fürsten der Cartesianer" d. h. wohl Régis gewidmet. Sollte es vielleicht gar eine Widerlegung der Réponse sein? Als Verfasser figurirt auf dem Titel M. G. de l'A. Dass aber darunter niemand anders als Huet selber steckt ergibt sich aus den vielen handschriftlichen Bemerkungen und Correcturen in Huet's Handexemplar, welches auf der Na-

---

1) Tilladet, Diss. sur diff. sujets II. 174ss. Cp. Cousin, Fragm. T. II.

tionalbibliothek [1]) aufbewahrt wird. Es ist eigentlich eine Nachahmung des kurz vorher erschienenen satirischen Romans des P. Daniel le Voyage du monde de Descartes, welcher selbst stellenweise die Censura ausgeschrieben hatte [2]). Huet erzählt darin Descartes sei nicht in Schweden gestorben wie man nun schon seit 40 Jahren glaubte. Der Philosoph habe sich vielmehr nach einem glänzenden Leichenbegängnisse incognito nach Lappland zurückgezogen „las de soutenir toujours cette qualité onéreuse d'oracle du genre humain." Weil er aber doch das Dociren nicht ganz lassen können bildete er sich ein Auditorium von jungen Lappen welche nun determinirte Bewunderer seiner Geheimnisse und Meisterstreiche geworden seien. Descartes selbst wird eingeführt im Gespräche mit seinem alten Freunde Chanut, dem französischen Gesandten am schwedischen Hofe, und der Dialog ist so gehalten dass er darin bald als ein unwissender Prahler, bald als ein listiger Intrigant erscheint. Alte Hofanekdötchen werden aufgewärmt um ihn lächerlich zu machen; dazwischen muss er sich über die Einfalt seiner eignen Anhänger lustig machen und zuletzt gesteht er mit löblicher Zerknirschung alle Sünden welche ihm die Censura mit so vieler Schonung vorgehalten hatte.

Trotz allem dem wollte es nicht gelingen den grossen Denker lächerlich zu machen und wenn überhaupt jemand dabei zu belachen ist so wäre es wenigstens nicht Descartes. So urtheilte, einverstanden mit der ganzen Nachwelt, d'Alembert [3]), zu einer Zeit wo einer der letzten Anti-Cartesianer, Maupertuis, regelmassig zweimal im Jahr die berliner Academie mit seinen Reiseerinnerungen aus Lappland langweilte [4]), so wie einst der Dichter Regnard, der erste Franzose der das Nordcap gesehn, gerade damals mit den seinigen das pariser Publicum unterhielt als die Nouveaux mémoires erschienen.

III. Vernunft und Glauben.

Huet hatte sich von Versailles zurückgezogen und brachte

---

1) R. 2524. A. 12.
2) z. B. Voyage p. 86. 91.
3) Eloge de Huet.
4) Mémoires de l'acad. de Berlin 1747 ss.

den Sommer in seiner Abtei von Aunay zu[1]), in der freundlichsten Gegend der niedern Normandie. Er feierte diese in lateinischen Oden wie sie einst Tibur seinem Dichter eingegeben, aber zugleich auch in Episteln, welche nichts weniger als bischöflichen Hirtenbriefen glichen und in welchen sich fromme Spielerei mit weltlicher Liebessprache, im Geschmacke der spanischen und italienischen Nachahmer Petrarca's auf merkwürdige Weise vermählte. Den Philosophen ist diese Siedelei bekannt geblieben durch das daselbst um 1690 verfasste Werk der Quaestiones alnetanae. Es sind tusculanische Gespräche in welchen an die Stelle des Lucullus und Atticus Du Hamel und der P. La Chaize traten; jener den Dialog mit dem Abte führend, dieser gleichsam als Moderator präsidirend. Das Werk ist des Königs Beichtvater gewidmet, der es nach Idee und Form gebilligt, die Herausgabe betrieben und sich davon eine der Kirche vortheilhafte Wirkung versprochen hatte. Er meinte diese Abhandlung würde hinreichen die weltliche Philosophie zu vernichten wie die Widerrufung — des Edicts von Nantes den französischen Protestantismus vernichtet hatte.

J. B. Du Hamel war der vertraute Freund und Landsmann Huet's[2]). Obgleich ein Normänder war er ein friedliebender, überall mit Mässigung auftretender Mann, darin nicht nur dem P. La Chaize unähnlich sondern auch Huet, welcher, nach d'Olivet's witziger Bemerkung, grâce à son air natal avait quelque ouverture pour le jargon de la chicane. Dieser Geist der Unparteilichkeit und Verträglichkeit gab seinen zahlreichen physischen, physiologischen und exegetischen Werken, seinen Dialogen, seinen schönen lateinischen Tractaten einen originellen Anstrich, besonders aber zeichnet er den Consensus veteris et novae philosophiae aus, ein Handbuch welches durch die Jesuiten bis in den fernsten Osten kam. Sein langes Leben, seine wissenschaftlichen und diplomatischen Reisen, seine fortwährende Verbindung mit den beiden Colbert, seine gründlichen historischen u. philologischen Studien, seine Geschäfts-

---

1) Nicht zu verwechseln mit jenem andern Aunay welches durch Chateaubriand berühmt geworden ist.

2) Mecum popularitate et veteri consuetudine ac omnibus officiis conjunctissimus. Quaest. aln. p. 1.

kunde und Menschenkenntniss, alles dieses machte natürlich den frommen Alten zum Eklektiker. Seine Zeitgenossen warfen ihm ein gewisses Schwanken zwischen den Parteien vor, welches indessen in den Unterhaltungen von Aunay nicht bemerkbar ist.

Der Gegenstand dieser letztern ist die Zusammenstimmung der Vernunft und des Glaubens, concordia rationis et fidei. „Da Philosophie und Theologie, heisst es in der Zuschrift, disciplinarum omnium magistrae sind, so ist es wichtig ihr Gebiet richtig und genau zu bestimmen.“ Das Werk schliesst sich an die Censura und Demonstratio an. Dort war gelehrt worden dass die Philosophie der Religion nützlich sein könne, in dem Sinne dass dem Glauben das Nichtglauben voraufgehn müsse; die Vernunft sollte im Zweifel untergehn und sich dann erschöpft und überwunden dem Glauben zu Füssen werfen. Auch noch in anderer Hinsicht gleichen sich die drei Schriften: überall dieselbe blendende Gelehrsamkeit neben demselben Mangel an Kritik; unzählige verfängliche und trügerische Beweisführungen gehn Hand in Hand mit einer merkwürdigen Schiefe des Urtheils. Besonders der theologische Theil glänzt durch manchfaltige und oft überraschende Zusammenstellungen, denen der Gedanke zum Grunde liegt in allen Religionen und Systemen der alten und der neuen Welt das Judenthum und das Christenthum wiederzufinden. Man begreift wie dieses Verfahren, dieses Anhäufen von Vergleichungen und Parallelen dem eigenthümlichen Geschmack Huet's zusagen musste, wie er da sein Gedächtniss, seine Belesenheit glänzen lassen konnte. Aber man macht sich keine Vorstellung wie weit er sich von dieser zur Sucht gewordenen Methode hinreissen lässt. Hatte er früher schon Mosen mit Priapus und einigen Dutzenden anderer Gottheiten zusammengekoppelt, so geschieht hier ähnliches in der Zusammenstellung des von der Jungfrau gebornen Christus mit der Jupiter's Hirne entsprungenen Minerva oder dem aus dessen Schenkel geschnittenen Bacchus! In der Demonstratio war Horaz als ein Nachahmer des Predigers, die griechische Literatur überhaupt als ein schwacher Widerhall der prophetischen erschienen; in den Alnetanen tritt Euripides auf, um die Nothwendigkeit der übernatürlichen Offenbarung zu lehren [1]). Die Methode war übrigens nicht einmal

[1]) . . . . οὐδ' ἔχω

neu. Baco hatte sie im Interesse des Naturalismus angewendet, Cudworth zum Behuf seines mystischen Idealismus; Bochart hatte mit Hilfe der Etymologie der Eigennamen die heidnische Mythologie in der biblischen Geschichte wiedergefunden. Huet verwarf diese philologische Methode, pochte aber desto mehr auf die Aehnlichkeit der Thatsachen, der Lehren, der Sitten. Er trieb die Sache so weit dass die Bibel selbst darüber in Gefahr kam ihre Originalität, ja ihr göttliches Ansehn zu verlieren, und er selbst verfiel ohne es zu merken durch dieses Aufsuchen seiner Beweise in profanen Legenden in die sonderbarsten Irrthümer hinsichtlich der Inspiration. Es war nahe daran dass der Eindruck seines Buches seinem orthodoxen Eifer gerade entgegen gewesen wäre, und dass die Bibel selbst zuletzt nur als eine Frucht der Einbildung, das Christenthum als eine glückliche Combination älterer Religionsideen erschien. Wir haben hier den Missbrauch und das Irrthümliche dieser Methode nicht weiter zu beurtheilen; allein wir müssen doch bemerken dass Huet in den Alnetanen sich eben so leichtgläubig als Historiker, wie ungläubig als Philosoph zeigt [1]). Wir müssen hervorheben dass er sich nirgends klar ausspricht weder über die natürliche oder Vernunft-Offenbarung, noch über jene Ur-Offenbarung, welche einige Apologeten für die mehr oder weniger getrübte Quelle der verschiedenen Religionen betrachtet haben. Jenes Assimiliren und Parallelisiren gründet sich bei Huet nicht auf eine wirkliche philosophische Anschauung, wie diejenige aus welcher seitdem die Philosophie der Geschichte, die Metaphysik der Religionen, die vergleichende Mythologie und Symbolik entstanden sind. Zu allem dem ist hier zu viel Verwirrung, Künstelei, Parade, philologischer Luxus und geschichtliche Maskerade. Die Cartesianer konnten mit Fug und Recht dem Vf. sein höhnisches intemperanter ostentator et gloriosus zurückgeben.

In dem Eingange zum 3. und letzten Buche der Quaestiones, einer Art Bekenntniss oder Autobiographie, erzählt der Bischof wie er Jahre lang über das Verhältniss von Vernunft

---

Τί τὸ σαφὲς ὅτι ποτ' ἐν βρότοις.
Τὸ θεῶν ἔπος ἀλαθὲς εὗρον.

1) War's vielleicht deswegen dass er den historischen Skepticismus des P. Hardouin „eine unversiechbare Paradoxologie" nannte?

und Glauben nachgedacht und endlich zu der vollkommen befriedigenden Lösung gekommen sei, dass beide, statt sich ewig zu bekämpfen, gar wohl unter billigen Bedingungen sich verständigen könnten. Darauf gründet sich der trichotomische Plan des Werkes, dessen erster Theil von den Bedingungen jenes friedlichen Verhältnisses handelt, der zweite von der Vereinbarung der christlichen Dogmen und der Lehrsätze der Weltweisheit, der dritte endlich von der Harmonie der evangelischen und der philosophischen Sittenlehre. Der erste Theil ist offenbar der wichtigere, auch scheint er eine systematische Darstellung, ein Lehrgebäude geben zu sollen. Aber es scheint nur so; beim Licht betrachtet ists wieder nur eine Polemik gegen den Cartesianismus.

Nach dem Vorgang einiger Denker aus der Zeit der Renaissance hatte Descartes Glauben und Vernunft geschieden, sie als zwei getrennte Formen oder Darstellungsweisen der einen, ewigen Wahrheit, als zwei Ordnungen der Offenbarung betrachtet, und der einen das Gebiet der geistigen Autorität, der andern das der wissenschaftlich-freien Untersuchung angewiesen. Ihm erschienen sie so als einander gleich und coordinirt, unter der Hand Gottes als ihrer gemeinschaftlichen Regiererin. Diese Gleichheit und gegenseitige Unabhängigkeit nun wollte Huet durch das Verhältniss einer Unterordnung der Philosophie unter die Theologie, als ihre Gebieterin und Richterin ersetzen. Jene Coordination von Vernunft und Glauben hält er für eine eben so strafbare Häresie als die des Pomponatius. Namentlich aber den „absurden und gottlosen" Spinoza verdammt er in vincula et virgas[1]) weil er gewagt hatte zu schreiben: neque theologiam rationi neque rationem theologiae ancillari[2]). Im Gegentheil der Vernunft gezieme Gehorsam. Doch nennt er sie nicht geradezu ancilla, wie dies die mittelalterliche Scholastik so gerne that, sondern lieber adjutrix, ministra, indem er sie zu ehren glaubt wenn er sie zum Dienste, nicht unter sondern mit dem Glauben beruft.

Was ist denn nun aber die Vernunft? was ist der Glaube?

---

[1]) Cf. Alnet p. 77 ff. Huet's Hass gegen Spinoza kam wohl auch von des letztern Verachtung des Pyrrhonismus.

[2]) Tractat. theol. polit. c. XV.

„Die Vernunft ist ein Vermögen mittels dessen die Seele die Wahrheit zu erkennen sucht entweder durch Schlüsse oder durch einfache Wahrnehmung. Der Glaube aber ist ein Geschenk Gottes welches den Verstand erleuchtet und den Willen leitet und uns annehmlich erscheinen lässt was man uns glauben machen will.“ Demnach, fährt der Vf. fort, wird es hinreichen der Vernunft begreiflich zu machen, dass sie unfähig sei die Wahrheit zu finden, und dass der Glaube im Besitz eines unwandelbaren und untrüglichen Lichtes sei, mit andern Worten, sie von ihrer Schwachheit und Unzulänglichkeit zu überzeugen und sie zu bewegen seiner sichern Spur zu folgen, kurz, sie mit sich selber besser bekannt zu machen.

Diese bessere Erkenntniss hofft Huet den Unbefangenen durch folgende Betrachtungen zu verschaffen: 1) Die Vernunft bringt es nur bis zur Wahrscheinlichkeit, wie diess aus dem Beispiele der Philosophen zu ersehn ist, deren bedeutendste immer Skeptiker gewesen sind. Es muss also ein hellerer Weg gesucht werden als der der Vernunft. 2) Dieser Weg ist der des Glaubens. Er kömmt von Gott, er führt zu ihm, er ist veritatis praemonstrator et index, emendator rationis; er bedarf keines Beweises, keiner Aufsuchung, er offenbart sich, durch sich selbst evident, eben dadurch dass er ist, re ipsa. 3) Die Vernunft geht dem Glauben voran, mehr noch, sie wird von ihm erleuchtet und darf ihn dann begleiten, ihm, äusserlich wenigstens, gewisse Hülfe leisten, d. h. ihm die sogenannten Glaubensgründe oder Beweismittel liefern.

Ein näheres Eingehn auf die Arten des Vernunftgebrauchs und dessen Verhältniss zum Glauben führt den Vf. zu dem offenen Geständnisse, dass dem Glauben kein Verhältniss willkommner sei als das des absoluten Gehorsams der Vernunft und ihres Stillschweigens. Von allen Systemen ist dasjenige dem Christenthum am meisten befreundet, welches sichs zum Gesetze macht sein Urtheil überall zu suspendiren. Darnach mag nun der Grad der Wahlverwandschaft zwischen den beiden Elementen je nach ihrer gegenseitigen Stellung beurtheilt werden. Solcher Grade giebt es drei: Entweder unterwirft sich die Vernunft gar nicht dem Glauben, oder sie pflichtet ihm ganz bei oder endlich sie spricht sich weder zustimmend noch verneinend aus. Daraus ergibt sich für die Verfechter der Religion die Weisung zu dreierlei Ver-

fahrungsarten: 1) Widersteht die Vernunft, so muss man ihr die angeborne Schwäche des menschlichen Erkenntnissvermögens beweisen. Indessen kann jener Widerstand, als entsprungen aus Wissbegierde, sich auf zweierlei Weise kund thun, als christlicher und als ketzerischer Zweifel, deren Unterschied wohl zu beachten ist. Der erstere, der des christlichen Philosophen, ist orthodox nützlich und löblich, insofern er zur Bestätigung des Glaubens und zur Bekehrung der Ungläubigen dient; der andre ist eine gefährliche Quelle der Gottlosigkeit und muss rücksichtslos verdammt werden. 2) Eben so gibt es zweierlei Arten den Glaubenswahrheiten beizupflichten, aus menschlichen oder göttlichen Beweggründen, jenachdem sich diese auf das Nachdenken und den Verstand, oder auf Wunder und Weissagungen stützen. Jenes mag hinreichen gegen leichtfertige und oberflächliche Angriffe; allein um eine feste und fruchtbare Ueberzeugung hervorzubringen müssen die Gründe mit Hilfe der göttlichen Gnade herbeigeschafft werden, denn nur diese, nicht die Vernunft macht den Glauben zugleich zur Pflicht und zur Möglichkeit. 3) Will endlich die Vernunft aus Grundsatz schweigen und sich über ihr Verhältniss zum Glauben gar nicht erklären, so lässt sich dieser dadurch nicht irre machen; er bleibt was er war und bedarf ihrer so wenig als die Sonne, um zu scheinen, unserer Laternen. Der Glaube schöpft seine Macht aus Gott, der prima veritas revelans. Kurz, die Vernunft überlasse dem Glauben die Lösung aller Gott, Seele und Freiheit betreffenden Probleme, und begnüge sich, als mit dem ihr unverwehrten Gebiete, mit Geschichte und Natur.

Auf diese Formel also läuft diese mühsam und peinlich herbeigeführte Uebereinkunft hinaus; unter diesen Bedingungen soll der Friede bestehn können! Warum denn nicht lieber mit dürren Worten sagen: das gute Einverständniss zwischen Theologie und Philosophie wird unerschütterlich sein wenn man dieser geradezu das Maul stopft? Es wird ja schwerlich mehr Krieg geben sobald der eine Theil von vorneherein entwaffnet ist oder auf den Tod verwundet! Sobald die Vernunft an Händen und Füssen gebunden ist, wird sie nicht mehr weit sprigen! Sollte es nöthig sein alle in dem gegebenen Rathe enthaltenen Uebelstände und Sophismen nachzuweisen? Es wird kaum sich der Mühe verlohnen zu zeigen dass der Irrthum der der ganzen Tendenz zum Grunde

liegt seine Wurzel hat in Huet's Begriff von der Vernunft und selbst in dem vom religiösen Glauben.

Wir haben vorhin seine Definition von Vernunft vernommen; sie wäre an sich weit und anerkennend genug, aber im Fortgange der Untersuchung drückt er sie doch gar sehr herab und schmälert ihre Rechte. Nicht nur gelangt sie nicht zur Wahrheit, zum Wesen der Dinge, zur Lösung der eigentlichen Aufgabe der Philosophie; es wird auch mit ihr um ihr Urtheils- und Schlussvermögen gemarktet. Es bleibt ihr zuletzt nichts übrig als die freie Bewegung auf dem Felde der Logik, der Methode und zwar in ihrer kümmerlichsten Beschränkung. Denn unter Methode wird hier nicht jene grosse und schöne Theorie des Erkennens, Beobachtens, Analysirens, der Induction und Deduction verstanden: es ist nichts weiter als eine gymnastische Uebung des Dialektikers, ein Spiel mit Syllogismen. Weit entfernt ein Mittel zur Erkenntniss der Wahrheit zu sein, oder auch nur zum Streben darnach, ist sie nichts als ein brauchbares Werkzeug des Disputirens welches die Wahrheit und der Irrthum mit gleichem Erfolge benutzen können. Da ist kein Gedanke daran dass die Vernunft jene höhere Bestimmung hätte das innere Licht unseres Wesens zu sein, das uns bald instinktmässig bald durch die Reflexion, bald mittels blos materieller Beobachtungen, bald durch die Sehergabe des Genies, mit allen Ordnungen der Wesen in Berührung bringt und selbst die Grenzen der Schöpfung überschreiten lässt. Sie ist nicht mehr der Gedanke der da schaut was sich nie dem Sinne erschloss, der da ergreift was Raum und Zeit nicht fassen, und nachsinnt über das Unveränderliche, Ewige, Unendliche! Sie ist nicht mehr jener göttliche Funke, der immer und überall, selbst inmitten seiner traurigsten Verirrungen, seinem Ursprunge wieder zustrebt!

Die Vernunft, behauptet Huet, kann oder will nicht bis zur Wahrheit durchdringen, bis zur Gottheit sich erheben. Unfähig oder verderbt, absurd oder gottlos, muss sie aus dem Reiche der moralischen und speculativen Wissenschaften verbannt werden. Freilich, wenn sie von dem Verhältnisse der Seele zu Gott nichts wissen kann oder will, wenn sie über den Urgrund und über die Endbestimmung der Welt und des Menschen nichts sagen kann oder will, so weist man sie mit allem Rechte von

der Thüre der Psychologie und Metaphysik, wie der Theologie und Moral zurück. Aber dieses Nichtkönnen oder Nichtwollen hat eben der Vf. der Alnetanen nicht bewiesen, oder richtiger, er selbst hat es bestritten und geläugnet. Denn alles was er vom Leben und von der Gesellschaft sagt, dazu lieferte sie ihm ja das Material; nur ihr ja verdankt er seine gewissen Beweise der Ungewissheit!

Aber am glänzendsten widerlegt er sich selbst, wohl ohne es zu merken, in den beiden letzten Theilen des Werkes wo sich ganz andere Widersprüche und Inconsequenzen finden als die welche er so freigebig dem Descartes aufrückt. Denn nachdem sattsamlich dargethan ist dass ausserhalb des katholischen Glaubens und des ihm dienenden christlichen Zweifels nur Dunkel, Verwirrung und Irrthum zu finden sei, geht er im zweiten und dritten Buche darauf aus zu beweisen dass zwischen dem Christenthum einerseits und den übrigen Religionen und philosophischen Systemen anderseits, in Glaubens- und Sittenlehren, eine solche Menge von Harmonien, eine solche Sympathie sich entdecken lasse, dass man daraus fast auf eine ursprüngliche Identität schliessen möchte . . . Aber wenn dem wirklich so ist, wie kann denn die Vernunft, die Quelle der nicht-christlichen Ideen, so beschaffen sein wie sie oben geschildert worden ist? müssen ihre Kräfte nicht umfangreicher, muss ihr Wirkungskreis nicht ein weiterer sein? Wie? Ein Volk, ein Jahrhundert hätte das Vermögen richtige, grosse, schöne Ideen von Gott und Seele zu erzeugen, und das individuelle Genie, ein einzelner Denker brächte es nicht dazu? Bestehn die Völker nicht aus Individuen? Wenn diese nur ein unfruchtbares und verderbtes Denkvermögen haben wie kann das der Massen gesund und fruchtbar sein? Entweder — oder: die Gesellschaft in ihrer Gesammtheit ist nicht mehr werth als ihre Glieder, oder diese haben dieselben Vorzüge wie jene! Das Ganze kann nicht anderer Natur sein als die Theile, die individuelle Vernunft nicht verächtlicher als die allgemeine. Und weil den alten Völkern das Vermögen und das Recht eingeräumt wird über Gott und den Menschen richtig zu denken, so ist der Vf. genöthigt den neuern dasselbe zuzugestehn, dann aber offenbar auch den Individuen: Descartes hatte dieselben Rechte auf Speculation und auf ethische Erkenntniss wie Sextus Empiricus, wie jener in der frühern Streitschrift so

hochgefeierte Aristoteles. Die Cartesianer, als Minorität sind nicht verdammlicher, nicht verblendeter als die Scholastiker, oder jede sonstige Majorität. Damit fällt aber das Gerüste des ersten Buches durch die Schuld des Zimmerers in sich selbst zusammen.

Was den Begriff des Glaubens anlangt so werden wir später sehn wie wenig Huet darauf dachte denselben festzustellen. Er bleibt vielmehr so unbestimmt dass der Leser nie recht weiss ob vom subjectiven oder vom objectiven Glauben die Rede sei, von dem was in der Seele des Glaubenden vorgeht, oder von dem Gegenstand an den geglaubt werden soll. Ebenso wenig wird unterschieden zwischen dem Glauben als Bestimmung und Erleuchtung des Denkvermögens, und dem Glauben als Bestimmung des Willens und Wirkens. Diese Unbestimmtheit ist so constant dass sie absichtlich sein muss. Wenn es dem Vf. beliebt hätte die ganze Tiefe des Glaubensbegriffs zu ergründen, so hätte er gewiss das Verhältniss zur Vernunft anders aufgefasst. Diese letztere wäre ihm ebenfalls als ein Geschenk Gottes erschienen und er hätte die Weltweisheit, die Laien-Wissenschaft zur Theilnahme an der geistigen Herrschaft zugelassen.

IV. Huet's Pyrrhonismus.

Die Vernunft soll sich dem Glauben unterordnen, das ist in zwei Worten die Meinung der Alnetanen; der Zweifel ist die reifste Frucht der Vernunft [1]), das ist das Thema des „philosophischen Tractats über die Schwäche des menschlichen Geistes."

Diesen Tractat, sein Lieblingswerk, hatte Huet gegen seine Gewohnheit zuerst französisch ausgearbeitet und später übersetzt. Er schrieb denselben drei- oder viermal ab, vertraute ihn mehrern Personen an, damit er ja gewiss einmal erschiene, und änderte und feilte beständig daran, während 30 Jahren. Denn die erste Redaction ist von 1690 und das Manuscript mit seinen eigenhändigen Verbesserungen wurde erst nach seinem Tode gedruckt. Es erschien 1723 in demselben Lande und zu derselben Zeit da der Ritter von Jaucourt seine Ausgabe von Leibnitzens Theodicäe vorbereitete welche gerade das Widerspiel jenes Tractats ist.

[1]) Schon dort hatte er gesagt: scepticos jubere rationem accommodari ad S. S., cum contra dogmatici scripturam velint ad rationem accommodari. Qu. alnet. 1. c. 4. §. 7.

Die Veröffentlichung wurde verschoben wegen des Lärms den der Vf. sogar in seiner eignen Partei deshalb erwartete. Er konnte sich, nach d'Olivet's Ausdruck, nicht entschliessen sich den Angriffen des „Pöbels in der literärischen Republik" blos zu stellen. Er selbst schreibt 1715: Quoiqu'à examiner les choses de près et en elles-mêmes le philosophe provençal (das ist die Hauptperson des Tractats) soit hors de prise, néanmoins je vois bien que j'aurais à dos les gens superficiels, les gens superstitieux, les gens timides. Et ces gens-là sont le plus grand nombre. L'apparence du mauvais sens frappera d'abord, et l'on n'entendra raison qu'après réflexion.

Wirklich war die Ueberraschung bei dem Erscheinen des Buchs lebhaft und dauernd. In zwei Sprachen geschrieben und somit weithin verständlich, dem Weltmann so nahe gelegt als dem Gelehrten, musste der darin vorgetragene Pyrrhonismus, der nicht furchtsam und als eine Frucht der geistigen Ermattung sondern nackt und fest und siegesmuthig auftrat, Staunen und Betrübniss erregen. Die Urtheile waren verschieden, aber meist missbilligend. Die Einen [1]) waren versucht ihn für einen Ungläubigen zu halten der aus Politik seine Feindseligkeit gegen das Evangelium hinter anscheinender Apologie zu verbergen gewusst. Andre trösteten sich damit, es könnte das Werk auf Rechnung seines hohen Alters geschrieben werden und allenfalls die Schwäche seines eignen Geistes beweisen. Mehrere zweifelten geradezu an dessen Echtheit.

Zu diesen letztern gehörten die Jesuiten. Sie wollten nicht glauben dass der Mann, der sein ganzes Leben hindurch Kirche und Welt, heiliges und profanes so gut zu verbinden gewusst hatte, nach seinem Tode in solche Extreme verfallen sein sollte. Es müsse ein Pyrrhonianer dahinter stecken der unter ehrwürdigem Namen seine veraltete Theorie wieder zu Markte bringen wollte. Höchstens dürfte man zugeben dass es Collectaneen seien, welche Huet nach seiner gelehrten Weise zusammengetragen ohne deren Inhalt sich anzueignen [2]). Sie stützten sich dabei auf den Umstand dass der ursprüngliche Titel einen Edelmann aus Peri-

---

[1]) Acta erudit. 86 p. 78 ss. Vgl. Voltaire, Siècle de Louis XIV. Catalogue s. v. Huet und Essai sur les moeurs T. I. de Bacchus.

[2]) Mémoires de Trévoux 1725. Art. XLVII. p. 989 ss.

gord, Théocrite de Pluvignac als Verfasser nannte. Sie merkten nicht dass der Name Theokrit der etymologischen Bedeutung nach dem Namen Daniel entspreche und dass mit etwas philologischer Keckheit man in dem Herrn von Pluvignac d.i. Regenbach leicht unsern Bischof ὑετὸς wiederfinden könne.

Es würde zu weit führen wenn wir alle Einzelnheiten dieses merkwürdigen Streites erzählen wollten. Er endigte sich damit dass d'Olivet, der Herausgeber des Traité, den die Jesuiten nicht nur der Verfälschung von Huet's Handschrift sondern gar des Atheismus anklagten weil er sich hatte beikommen lassen verächtlich von den Werken der PP. Lescalopier und L'honoré zu reden, sich an die französische Academie wandte, ihr das Autograph vorlegte und so die officielle Entscheidung provocirte (25. Juni 1726) dass der Tractat echt sei. Uebrigens theilten die HH. Akademiker die Ansicht, „der Bischof habe sich, in einer Zeit wo eine gottlose Metaphysik herrschte, nur gegen die vermeintliche Stärke des menschlichen Geistes erheben wollen [1]." Nach dieser Aufklärung trat nur noch ein einziger Jesuit, der P. Baltus († 1743) für Huet in die Schranken, und zwar aus Pietät, weil dieser einst jenen als einen eifrigen Anti-Cartesianer öffentlich gelobt hatte [2]). Seine Streitschrift bezweckte den Verstorbnen ganz von dem Verdacht des Pyrrhonismus zu reinigen, ist aber in ihren Mitteln mehr eine erbauliche Wortmacherei als eine überzeugende Rechtfertigung.

Das Staunen, das Skandal welches der „Tractat" verursachte wäre geringer gewesen wenn man den Sinn der früheren Werke Huet's vollkommner verstanden gehabt hätte: im Grunde enthielt jener ja nur die consequente Entwicklung der Grundsätze welche längst in den „Alnetanen" und in der „Censur" niedergelegt waren. Er theilt sich in drei Abschnitte wovon der erste den Beweis führt dass der Mensch mit Hilfe der Vernunft die Wahrheit nicht mit völliger Gewissheit erkennen kann; der zweite genau die richtigste und sicherste Methode des Philosophirens aufsucht; der dritte endlich die Einwürfe der Gegner des theologischen Pyrrhonismus widerlegen soll. Als Einleitung des Gan-

---

1) d'Olivet, Apologie en forme commentaire sur deux articles des mémoires de Trévoux. p. 23. (Paris 1726. 12°.)

2) Des molets, mémoires de litt. et d'hist. T. II. P. I. p. 169 ss.

zen dient ein „Vorwort an seine Freunde unter den Philosophen" welches uns mit der Hauptperson des Gesprächs bekannt macht, die als ein „vornehmer Herr aus der Provence der zurückgezogen in Padua lebt" eingeführt wird, in Wahrheit aber ein vom Hofe nach Caen verwiesener Parlamentspräsident von Aix, Hr. v. Cormisy war. In diesem normännischen Padua hatte der Landsmann Gassendi's Huet's Bekanntschaft gemacht und dessen natürlichen Hang zum Skepticismus noch bestärkt [1]). Der geistreiche Präsident hätte gern die philosophischen Schulen dazu gebracht sich gegenseitig zu verständigen, trotzdem dass einst dem Proconsul Gellius zu Athen die Sache so wenig hatte gelingen wollen, und er zweifelte nicht „dass es besser hätte gehn können wenn die Herren nur hätten wollen von ihren Vorurtheilen lassen, jeder was er sich in den Kopf gesetzt noch einmal ernstlich untersuchen, und vorläufig für ungewiss halten was ihm bereits unzweifelhaft schien." Da es nun mit der brüderlichen Einigung der Cartesianer und Gassendisten nicht vorsich gehn will, so hält sich Hr. v. Cormisy einstweilen an Huet der allerdings eine grosse Gelehrigkeit zeigt und sich von vorneherein auf den Beweis freut „que l'esprit humain croit voir ce qu'il ne voit point et se précipite inconsidérément dans l'erreur." Und wirklich muss dieser Beweis dem Redner gelungen sein da es am Ende des Werkes heisst: Telle fut la conversation que nous eumes ensemble, cet habile philosophe et moi, qui ne fut ni frivole ni désagréable ..... Et véritablement j'en fus ébranlé."

Der „geschickte Philosoph" um seinen Satz besser zu behaupten will nach des Sextus Beispiel methodisch, ἐν τάξει, zu Werke gehn. Dieses sein Versprechen hat aber der griechische Skeptiker besser gehalten als der französische, der in launenhafter Beweglichkeit vom Menschen zu den Sachen und von diesen zu jenem übergeht und Psychologie und Metaphysik, Physik und Moral bunt durch einander würfelt. Auch das hat Huet dem Sextus abgesehn dass er das ganze erste Capitel mit Definitionen und Demonstrationen füllt, jedoch ohne die dem Werke so wesentlich nothwendigen Begriffe von Zweifel, Wissen und Erfahrung irgend zu bestimmen. Dabei klingt nichts dogmatischer als

---

[1]) Effecit ut Sextus mihi fieret perfamiliaris et summa est illius apud me commendatio. Comment. l. 1.

die lange Reihe kategorischer Sätze über Philosophie, Verstand, Idee, Gedanke, Vernunft, Wahrheit, Arten und Grade der Gewissheit, welche hier die Grundlage eines rein pyrrhonischen Systems bilden sollen! Dem Vf. entgeht übrigens dieser Widerspruch zwischen Methode und Zweck nicht, er eilt sich mit dem Waidsprüchelchen zu rechtfertigen: On va à la chasse parcequ'on espère tuer une bête, und gesteht dass er von Entdeckungen und Erkenntniss nur insofern spreche als beides überhaupt im Bereiche der menschlichen Kräfte sei.

Nach dieser unerlässlichen Vorbereitung und mancherlei wiederkehrenden Cautelen sagt uns der Vf. endlich was er unter Vernunft und Wahrheit versteht: „L'esprit humain est un principe ou un pouvoir né dans l'homme lequel est ému et ébranlé à former des idées et des pensées par la réception et l'impression des espèces dans le cerveau.“ — „La vérité est la convenance ou le rapport du jugement avec l'objet extérieur qui est l'origine de cette idée.“ Die Theorie welche sich auf diese zwei Sätze stützt ist eine wohlbekannte, freilich eine himmelweit von derjenigen verschiedne nach welcher Hr. v. Bonald in unsern Tagen den Menschen „eine von Organen bediente Intelligenz“ genannt hat.

Obgleich ohne Glauben an die Möglichkeit des Wissens unterscheidet Huet doch weiterhin zwei Arten und Grade der Gewissheit: die zweifelhafte d. i. die menschliche, und die gewisse d. i. die der seligen Geister und Engel. Ihrerseits ist die menschliche und irdische Gewissheit eine doppelte, jenachdem sie aus der Vernunft oder aus dem Glauben kömmt; auch stellt sie sich unter verschiednen Formen dar und ist bald blosse Wahrscheinlichkeit, bald eine wirkliche Gewissheit und dann wiederum eine physische, eine moralische u. s. w. So viel erfährt man bestimmt durch beharrliches Zweifeln!

Also nur die seligen Wesen haben eine unendliche, irrthumslose, vor grober Täuschung gesicherte Erkenntniss und somit vollkommne Gewissheit. So lange wir nicht ihrem auserwählten Preise angehören wissen wir nicht einmal dass 2 mal 2 vier ist, denn — wer hätte sich nie im Rechnen geirrt [1])!

---

[1]) Vgl. Demonstr. ev. praef. §. 3. Qu. Alnet. L. I. c. I. §. 4 c. II. §. 2.

Allein was hierin der menschlichen Natur abgeht das ersetzt die göttliche Gnade durch den Glauben. Daraus lässt sich nun bequem schliessen dass ein heiliger, frommer, orthodoxer Priester der gelehrteste Physiker, Mathematiker, Historiker sein muss, und das Wissenschaft und Einsicht mit christlicher Ueberzeugung und Liebe Schritt halten wird. Wo man religiöse Wahrheit und natürliche Erkenntniss durchaus nicht als zwei ganz heterogene Dinge scheiden will, wo man Wissenschaft und Irrthum geflissentlich als identisch behandelt, sind solche Folgerungen, wie absurd auch, unabweislich; und die Kirche, indem sie die natürliche Philosophie für illusorisch erklärt, macht sich anheischig dieselbe durch das Dogma zu ersetzen, und ihre Unfehlbarkeit auf beiden Gebieten in gleicher Weise zu behaupten und zu erhärten.

Huet will vom natürlichen Erkenntnissvermögen nichts hören: nicht dieses, sondern allein der absolute Zweifel gilt ihm als eine Art von zuvorkommender Gnade. Die Vernunft kann den Menschen nur das eine lehren — dass er durch sie nichts lernen kann. Dieser wichtige Punkt wird erstlich durch „göttliche Autorität,“ sodann durch „die Sache selbst“ bewiesen. Unter göttlicher Autorität versteht nemlich der Vf. eine Reihe biblischer und patristischer Citate, auf welche wir später zurückkommen werden um zu beweisen dass weder die h. Schrift noch irgend ein bedeutender Kirchenlehrer je den Pyrrhonismus empfohlen hat. Alle die zahlreichen, ohne Auswahl angeführten Texte sprechen nur von einem guten, richtigen, gotteswürdigen Vernunftgebrauche als von etwas dem Christen nothwendigen; nun und nimmermehr besagen sie dass der menschliche Geist natürlicherweise nur auf Irrthümer und Sophismen führt. Uebrigens kömmts dem Schüler des Sextus, gleich seinem Meister, weniger auf den innern Gehalt als auf die Zahl seiner Citate an und zwar gesellt er dabei, mit einer Geschmacklosigkeit deren nur ein eingefleischter Polyhistor fähig ist, das abstossend fremdeste, Thersites und Parmenides, Chrysostomus in der Mitte, und so viele andre mehr zusammen [1]).

Was nun weiter den Beweis „aus der Sache selbst“ betrifft, so leitet er ihn zuerst aus der Unbeständigkeit und Unge-

---

[1]) Z. B. p. 47.

wissheit der sinnlichen Wahrnehmung ab. Trotz seines sonstigen Sensualismus läugnet er jede materiale Evidenz und beruft sich zu diesem Behufe auf die Täuschungen der Sinne, auf die Launen der Organe, auf die Veränderungen welche Alter, Geschlecht, Klima u. s. w. in denselben hervorbringen. Daneben stellt er indessen eine vollständige physiologische Theorie auf, bekennt sich zu dem Glauben an sogenannte Lebensgeister und erklärt die äussern Wahrnehmungen für die alleinige Quelle der Ideen. Der Geist erscheint ihm als der Diener der Sinne, wie die Vernunft als die Dienerin des Glaubens.

Muss man hier eine Inconsequenz anerkennen, so lässt er sich doch deren keine zu Schulden kommen wenn er weiter von der Veränderlichkeit des Organismus auf die Unbeständigkeit der Intelligenz schliesst. Denn wenn wirklich unsre Gedanken, folglich auch unsre Kenntnisse ausschliesslich das Produkt sinnlicher Eindrücke sind, welchen die Eigenschaft der Einheit und Festigkeit durchaus abgeht, so muss man mit Huet dem Denken selbst jede Klarheit und Solidität absprechen, den passiv empfangnen, und blos mechanisch ausgearbeiteten Begriffen alles Zutrauen versagen. Der Schatten kann nicht fester sein als der Körper, der Widerschein nicht glänzender als das Licht. Aber indem Huet dem Denkvermögen so alle Spontaneität, freie Thätigkeit und Schöpferkraft absprach um ihm nichts zu lassen als die Fähigkeit Eindrücke zu empfangen, vergass er doch offenbar seine eigne oben mitgetheilte Definition des Geistes, und überdiess setzt er sich in geraden Widerspruch mit den Kirchenvätern die er zu Zeugen für sich aufruft. Sie hatten die Intelligenz als die Ursache der geistigen Thätigkeit dargestellt und in der Sinnenwelt die Gelegenheit zu letzterer gefunden; er kehrt das Verhältniss buchstäblich um.

Endlich stützt er sich zur Vollendung seines Beweises auf jenen Grundsatz des alten Skepticismus dass man den Verstand zu wenig kenne um ihm vertrauen zu können, wobei aber wiederum eine Verwechselung der instinktiven Erkenntniss mit der wissenschaftlichen, des s e n s c o m m u n mit der Speculation Statt hat. Der Kontrast und Zwiespalt der Meinungen schwächt und untergräbt nach ihm selbst die einfachsten Data des gesunden Menschenverstandes.

Die Natur des Menschen d. h. der Sinne und des Verstan-

des führt uns also nicht zur Gewissheit. Auch die Natur der Dinge kann es nicht. Das Wesen derselben ist und bleibt uns verborgen. Zum Beispiel gleich das des Menschen selbst, das der Mensch, das sogenannte vernünftige Thier, nicht begreift weil er nicht weiss was ein Thier ist noch was das heisst vernünftig sein. Ueberall suchen wir „im Unbekannten selbst die Kenntniss des Unbekannten." Aber wäre es nicht richtiger zu sagen dass nicht sowohl die Kenntniss der Dinge für uns unmöglich ist als die strenge Definition derselben? Wenn sich der Pyrrhonismus auf den ewigen Wechsel der Dinge beruft vergisst er da nicht dass dieser Wechsel uns gar nicht hindert die Dinge zu beobachten und in ihrem Wechsel selbst beobachtend zu verfolgen? ja, unter dem Wechsel ihren ordentlichen Zustand zu entdecken? Den Wechsel, die Bewegung würden wir ja nicht begreifen wenn wir nicht das Bewusstsein des Gegentheils hätten, wenn uns nie etwas Unveränderliches, Dauerndes, Ruhendes vorgekommen wäre! „Während ich rede, werde ich schon ein anderer Mensch!" ruft Huet aus; wenn ich aber dies wahrnehmen kann, so muss doch nothwendig etwas in mir sein das nicht mit ändert, etwas bleibendes, identisches, einfaches!

Eine Ausnahme statuirt er indessen doch und zwar eine von bedeutender Tragweite. Er, der den Protagoras überboten hatte, welcher jeden Menschen für seine eigne Regel der Wahrheit erklärte, dadurch dass er sagte, keiner könne seine Regel der Wahrheit sein weil keiner länger als einen Augenblick sich selber gleich bleibe [1]) — er findet zuletzt doch etwas beständiges und gleichförmiges bei den Menschen, die Sprache! Aber wie konnte er nur übersehn dass der Gebrauch der gleichen Sprache bei allen denen welche sich derselben bedienen auch eine gleich geistige Bildung voraussetzt, und dass wo die Namen der Dinge fest stehn [2]) nothwendig auch diejenigen welche sie erfunden haben und übereinstimmend mit sich und andern gebrauchen etwas von derselben Stätigkeit an sich haben müssen.

Die unendliche Manchfaltigkeit der Ursachen erscheint als ein ferneres Hinderniss in der Erkenntniss der Dinge. Allein davor hätte sich Huet weniger gefürchtet wenn er hätte unter-

[1]) Traité p. 63 ss.
[2]) Er citirt dafür Eurip. Phoen. 504 s.

scheiden wollen zwischen nähern und entferntern, secundären und Urursachen, zwischen directem, einfachem und indirectem, zusammengesetztem Einflusse. Indessen treibt ers nicht, als ein zweiter Aenesidemos, bis zu einem Angriff auf das Princip der Causalität selbst, ebensowenig als er vorhin bei dem Streit über das Wesen der Dinge die Substanz selbst in Abrede gestellt; er untersucht weder den abstrakten Causalbegriff noch die concrete Wirklichkeit der Ursachen, sondern beschränkt sich auf die Behauptung die Aufsuchung einer einzelnen führe ins Unendliche; man wisse nichts solange man nicht alles wisse, folglich bleibe es beim erstern.

Es folgt eine Verhandlung über das Kriterium der Wahrheit. Sie ist ebenfalls weder treffend noch tief. Statt der Tiefe könnte man ihr eher Kleinigkeitskrämerei vorwerfen, und in dieser, zum Ueberfluss, auch nur Wiederholungen aus Sextus. Das Neue darin, die Polemik gegen Descartes' Princip der Evidenz möchte fast das unklarste und schwächste des ganzen Abschnitts sein. Nur einiges daraus als Probe! „Die Evidenz kann sich bei dem Irrthum wie bei der Wahrheit finden; sie ist ja nur une certaine manière ou modification des images présentes à l'esprit et formées par le cerveau et ses fibres. Das Gehirn kann ja aber auf gleiche Weise von äussern wie von innern Ursachen afficirt werden ....“ Darnach wäre also zwischen Wahnsinn und Kaltblütigkeit, zwischen Gesundheit und Krankheit kein Unterschied! Der Vf. gewahrt nirgends jenen Charakter der Nothwendigkeit und Allgemeinheit welcher die Evidenz ausmacht, woran das Wirkliche und Wahre erkannt werden, jenes höhere Licht gegen welches weder Verstand noch Wille sich auflehnen können und in welchem dem frommen Sinne eine Spur übermenschlichen Denkens und Waltens sich offenbart! Und doch ist zuletzt die ganze verneinende Argumentation auf die Annahme einer physischen Evidenz gebaut, nemlich auf die einer gleichartigen Afficirung des Gehirns von äussern und innern Ursachen. Es ist vollkommen überflüssig diese Polemik gegen die Evidenz weiter zu analysiren. Sie verliert sich in die bekannten skeptischen Schulsätze: es müsste eine zweite Evidenz gefunden werden um die erste zu demonstriren, dann eine dritte u. s. w.

Es gibt nur Ein Mittel gegen den Dogmatismus, der sich

in Descartes am crassesten ausgeprägt hat [1]), das ist das Gesetz des Zweifels. Schon dieser Ausdruck bezeugt dass der Pyrrhonismus an einem innern Widerspruch kränkelt. Dieses „Gesetz" verlangt eine passive Unterwerfung und beweist so dass der Pyrrhonismus noch dogmatischer verfährt als der Dogmatismus selber, dass er noch mehr als dieser verdiente „mutin et intraitable [2])" genannt zu werden. Ich soll immer und überall zweifeln, selbst da wo Sinne und Verstand mir zu glauben befehlen; diese werden verläugnet und lügengestraft zum Voraus und ein für alle Male weil sie manchmal sich irren! Und für diesen unbedingten Gehorsam wird mir eine gewisse Infallibilität und der Titel eines Philosophen zugesprochen [3])!

So wird denn im ersten Buche, mit Hilfe eines Dutzends von Beweisen, die alle hinlänglich bekannt sind und wovon wir einige beispielsweise an- und ausgeführt haben, dargethan dass es eigentlich gar keine Philosophie geben könne. Im zweiten Buche wird nun auseinandergesetzt welches die sicherste und am ebesten noch zu Recht stehende Manier zu philosophiren sei. Man wolle doch ja nicht Anstoss nehmen an dem offenbaren Widerspruche zwischen dem Ergebniss dort und der Frage hier! Bewahre! l'académicien n'avance rien affirmativement mais narrativement [4]) — und il se rit d'ailleurs du vulgaire des gens de lettres qui ont coutume de regarder les sceptiques et les académiciens comme des insensés [5]).

Man merkt bald dass die „sicherste Manier zu philosophiren" mit dem „Gesetze des Zweifels" [6]) in naher Verwandschaft stehn muss. Und wirklich besteht sie darin dass man zuerst als Pyrrhonianer zweifelt und nachher die Hilfe der göttlichen Gnade anruft. Gott, das vollkommene Wesen, lässt sich von unserm

1) Er wirft unter anderm den Cartesianern vor dass sie gleich beim ersten Schritte zu zweifeln aufhörten, gleich als hätte ihnen der Himmel den Weg der Wahrheit gezeigt. Allein nicht dort, sondern im Bewusstsein hatte D. die Antwort auf seine Zweifel gefunden.

2) S. 228.

3) Les académiciens et les sceptiques n'affirmant rien ne peuvent se tromper et ils sont les seuls qui méritent le titre de philosophes.

4) S. 258. ἱστορικῶς Sexti hypotyp. pyrrhon. I. 1. Bekker.

5) S. 179.

6) la philosophie de ne point philosopher. S. 259.

Flehn rühren und lässt sich herbei sein unvollkommnes Werk zu restauriren. „Dieu par sa bonté répare le défaut de la nature humaine. Après que j'ai recu la foi tous les doutes s'évanouissent . . . . . .“ Aber welche Zweifel denn? Die von denen oben die Rede war, hinsichtlich der äussern Natur, des menschlichen Geistes, des Wesens Gottes? Oder nicht etwa die hinsichtlich der übernatürlichen Dinge, Offenbarung, Schrift, Gottheit Christi, Autorität der Kirche? Diese wichtige Frage wird nicht einmal aufgestellt, geschweige denn gelöst.

Man frägt natürlich was diese spiritualistische Dogmatik mit jener sensualistischen Ideologie gemein haben kann? Das Verhältniss ist ganz einfach dieses: die Seele ist, nach Huet, eine tabula rasa. Was sie besitzt kömmt ihr von aussen; von der Erde die materiellen Eindrücke, vom Himmel die geistigen. Das Zeugniss der Gnade gesellt sich zu dem Zeugniss des Fleisches; zwischen beiden fungirt keine weitere intellectuelle Kraft welche die Verbindung vermittelte. Ueberall spricht sich so eine systematische Abneigung gegen den Spiritualismus der platonischen Schulen aus, wenn gleich hin und wieder, und wohl unbewusst, dem Vf. Ausdrücke und Behauptungen entschlüpfen welche der Seele eine mehr selbständige Thätigkeit zu vindiciren scheinen.

Indessen will er nicht den gemeinen Pyrrhonianern zugezählt werden. Für sie wie für ihn ist der Zweifel nur ein Mittel, aber sie haben einen andern Zweck im Auge; sie wollen ruhig leben, er will christlich glauben. Auch hier sucht man vergeblich etwas Bestimmtes über die nothwendige Relation zwischen Zweifel und Glauben. Wenn denn der Glaube eine Gabe des Himmels ist, warum sollte er dem Dogmatiker nicht so gut wie dem Skeptiker zu Theil werden können? Warum soll nur der Pyrrhonismus die rechte Vorbereitung darauf sein und nicht die Betrachtung der übrigen Gaben Gottes, der Wunder der Natur und des Geistes? Manchmal scheint es wirklich als ob Huet selbst an der Befähigung des Pyrrhonismus zur Bekehrung der Seelen zweifele; z. B. da wo er den Eklekticismus empfiehlt und die Unabhängigkeit gegenüber den Systemen und Schulen. Allein das ist im Grunde nur eine Kriegslist der seinigen [1]; man will sich mit dem Scheine der Unparteilichkeit decken, sich keiner Autorität

[1]) La Mothe Le Vayer, cinq dialogues (1671) p. 185.

unterwerfen, nichts billigen als was der Wahrheit am nächsten kömmt, — um dann desto ungestörter die Sache des Pyrrhonismus zu verfechten.

Auf diesen zweiten weniger lehrhaften und mehr polemischen Theil folgt noch ein dritter apologetischer. Es sollen die Einwürfe der Gegner widerlegt werden, welche Huet als veraltete, schon oft widerlegte, ja als blosse, zum Scherz aufgestellte Neckereien ziemlich verächtlich behandelt. Er zählt deren folgende sieben auf, bei deren Erörterung wir uns kurz fassen wollen:

1. „Der Skepticismus untergräbt die Ordnung und die Gewohnheiten des Lebens.“ Nein, erwidert Huet; wir bequemen uns der Sitte, obgleich wir wissen dass sie nur auf Schein und Hypothesen gegründet ist.

2. „Er löscht das Licht der Wissenschaften aus.“ Nein, heisst es; wir stechen niemandem die Augen aus, wir zeigen nur dass der verblendet ist der ganz hell zu sehn glaubt. Wir studiren wie Andre um das Wahrscheinlichere auszumitteln. Wir wollen gleichfalls lernen und wissen, nur läugnen wir dass man damit über die Wahrscheinlichkeit hinauskomme.

3. „Wenn er das Wahrscheinliche herausfinden kann, so hat er also doch ein Kriterium mittels dessen er zur Wahrheit selbst gelangen mag.“ Mit nichten; dasjenige womit wir das Wahrscheinliche unterscheiden ist selbst etwas nur ungewisses. Was wir so nennen ist eigentlich nur dies, dass wir zwischen der Idee welche wir von der Wahrheit haben und der Idee welche wir von dem Schein, an irgend einem Gegenstande, gewinnen, eine gewisse Aehnlichkeit entdecken; beide Ideen aber, wie überhaupt alle, sind gleich ungewiss.

4. „Er kann keine Secte bilden.“ Was liegt daran? Je weniger wir behaupten desto weniger laufen wir Gefahr uns zu irren. Doch auch die Wahrscheinlichkeiten, an welche wir uns halten, können ein System, ein Lehrgebäude bilden.

5. „Indem er Wahrheit, Irrthum und Beweis gleichmässig verwirft verurtheilt er sich selbst.“ Im Gegentheil, unser Satz: es gebe überhaupt nur Wahrscheinliches, nichts Gewisses, dieser Satz, wenn wir ihn beweisen wollen wird zu einer neuen Bestätigung seiner selbst; denn auch die Demonstration desselben kann nur eine wahrscheinliche, keine unumstösslich gewisse werden.

6. „Er ist eine Gotteslästerung, denn er setzt voraus Gott habe uns zum Irrthum geschaffen, sei also selbst der täuschende." Nichts weniger! Durch Schrift und Erfahrung zeigt er uns die Unzulänglichkeit unserer Sinne, unserer Vernunft und lädt uns somit ein die Wahrheit im Glauben zu ergreifen.

7. „Er macht den Menschen vom Glauben abwendig und führt zum Sittenverderbniss." Vielmehr gilt in Glaubenssachen gar kein Zweifel; und wenn selbst der Glaube nicht unbedingt entschiede, so würden uns immer noch Gesetze und Gewohnheiten als Lebensregel dienen.

Diese letzte Antwort ist besonders merkwürdig, weil sie die Ungläubigen an die Meinung, Gewohnheit und Mode verweist. Die bürgerliche und weltliche Ueberlieferung, die zufällige Ordnung der Gesellschaft muss also aushelfen wo die Kirche nicht durchdringt. Huet untersucht aber nicht inwiefern die Gewohnheit, die Erziehung auf ein solches Recht Anspruch machen dürfe. Hätte er sich darauf eingelassen, so hätte er Entdeckungen gemacht die dem Pyrrhonismus nichts weniger als günstig gewesen wären; er hätte gefunden dass in der Tiefe der menschlichen Natur Instinkte und Bedürfnisse vorhanden sind, ewige und ursprüngliche Anlagen welche ihr eine bestimmte Richtung geben, namentlich aber ein Bedürfniss, ein G e s e t z d e s G l a u b e n s; er hätte erkennen müssen dass seine eigne Lehre den Dogmatismus nur scheinbar bestreitet und hätte nicht nöthig gehabt, um alle Schwierigkeiten zu umgehn, sich auf eine ausserordentliche Erleuchtung, ein wunderbares inneres Licht, eine sogenannte f i d e s i n f u s a zu berufen. Endlich wäre er nicht gezwungen gewesen, um die dem menschlichen Geiste natürliche Abneigung gegen den Skepticismus zu erklären, allein den Stolz und Eigendünkel anzuklagen welcher sich besser dünkt als das Thier und sein gepriesenes Vernunft-Privilegium nicht so leichten Kaufs hergeben will.

So ist denn der Gesammteindruck, den dieses Buch zu machen geeignet ist, durchaus kein günstiger. Wir wenigstens können uns nicht überzeugen dass diese unendliche Reihe von Spitzfindigkeiten, Paradoxen, Citaten und Behauptungen nun wirklich bewiesen habe dass der Pyrrhonismus „der Weg zur Wahrheit und zum Leben" sei. Besonders stösst man sich an der Uebertreibung mit welcher er überall seine Lehren auf die

Spitze treibt während er doch denselben Fehler an andern nicht zu rügen ermangelt z. B. an La Rochefoucauld, dem Vf. der Maximes [1]). Aehnliche Widersprüche gegen die hier vorgetragne Lehre finden sich auch in andern seiner Schriften [2]), und er verdient den Vorwurf den er selbst irgendwo dem h. Augustin macht: „L'ardeur de son esprit le porte toujours aux extrémités sans s'arrêter jamais dans le milieu [3]).“

V. Huet's Gewährsmänner in der Profanliteratur.

Jetzt da wir wissen was Huet mit seiner Philosophie wollte liegt uns noch das doppelte Geschäft ob zu untersuchen was eignes und was wahres oder gutes daran ist. Seine Ideen, Beweise, Zwecke tragen sie das Gepräge eines schöpferischen, kühnen, freien Geistes? oder sind sie wenigstens naturgemäss, ein Bild der Wirklichkeit, ein unläugbares Ergebniss der Erfahrung, ein Fortschritt auf der Bahn der Wissenschaft? Es soll aus dem folgenden klar werden dass Huet eben so wenig wahr als originell ist.

Es bedarf zunächst keine grosse historische Gelehrsamkeit um zu merken dass er das Material seiner Philosophie in der Geschichte, nicht im Bewusstein oder im Leben gefunden hat. Er ist viel mehr ein Gelehrter als ein Denker; er lebt gern und leicht von geborgtem Gute; er geizt nach dem Ruhme alles zu wissen was selbst die frühesten Jahrhunderte an Meinungen und Glaubenssystemen aufzuweisen haben: niemand war mehr als er ein Sclave des Vorurtheils welches das Alte unbedingt verehrt.

Das Alterthum nun, welchem seine Zeitgenossen sich unterwerfen sollten, war einerseits das heidnische oder klassische, anderseits das christlich-katholische. Jenes liess er aus seinem Grabe auferstehn um seine Leser glauben zu machen, alles was man an Baco, Galilei und Descartes rühme, haben Griechen und

---

1) Gegen diesen schreibt er: L'homme de sa nature est droit, juste et vertueux; sa raison et sa lumière naturelle le portent au bien et l'éloignent du mal. Tout ce déréglement que L. R. croit avoir découvert dans l'homme sont les vices de l'homme corrompu et pour ainsi dire déshumanisé etc.!

2) Vgl. Huetiana p. 250. De interpret. p. 10.

3) Huetiana p. 24.

Römer früher und besser gesagt; dieses aber benützte er um darzuthun, erstens dass die alte und neue Philosophie zusammen der Religion und dem Staate gefährlich seien indem sie den menschlichen Stolz nähren, sodann dass die einzigen des Namens würdigen Philosophen vor und nach Christus diejenigen gewesen welche der Vernunft und Wissenschaft misstrauend an allem zweifeln und sich so vorbereiten zur Unterwerfung unter den Glauben und die Offenbarung d. h. unter die Kirche.

Dass er als Gelehrter und als Geistlicher auf diese beiden Reihen von Gewährsmännern sich stützt, ist ganz in der Ordnung. Aber in beiden Eigenschaften musste er gewissenhaft und kritisch zu Werke gehn, und gerade dies thut er nicht immer. Wenn man ihm aufs Wort glauben müsste, so wären alle alten Philosophen, wenige ausgenommen, Skeptiker gewesen, und eben so hätten alle Kirchenväter und orthodoxen Theologen den Zweifel für das beste Glaubensmittel erklärt [1]). Wie wenige Dogmatiker hätte es gegeben wenn wirklich alle die Skeptiker gewesen wären welche er in dem langen Cataloge derer aufführt qui se sont davantage signalés dans cet art de douter [2])! Da erscheinen zunächst alle vorsokratische Schulen, die jonische, die italische, die athenische, also Pherekydes, Anaxagoras, Heraklit und Demokrit, ferner Xenophanes, Parmenides und Zeno; weiterhin Pythagoras und Empedokles, endlich mit mehr Recht die Sophisten. „Von Sokrates, dem grossen Urheber der Kunst zu zweifeln, sind mehrere Schulen ausgegangen wovon die berühmteste, die sogenannte Akademie, diese Methode zur höchsten Vollkommenheit gebracht hat [3]).“ So wird also die Lehre Platons wissentlich mit der des Arkesilaos und Karneades identificirt! Mehr noch befremdet er dass auch die Peripatetiker, Aristoteles an der Spitze, dem pyrrhonischen Heerhaufen einverleibt werden. Pyrrhon selbst steht hier an seiner Stelle [4]), und dass auch die neuere Akademie mit ihm einverstanden erklärt wird begreift sich; aber wie kömmt er zu der Behauptung

---

1) Traité p. 99.

2) ibid. p. 97—168. Vgl. p. 151.

3) ibid. p. 105 ff.

4) „Auteur de cet art de douter correctement, qui ne fait pas seulement profession d'ignorance, mais d'ignorer même son ignorance.“

dass diese Philosophie bis zu den Hindus, den Persern, den Arabern gedrungen sei, von denen er übrigens wenig wusste? Bei der Anfertigung eines solchen Verzeichnisses von Zweiflern verfuhr er ganz oberflächlich und leichtsinnig. Eine vereinzelte Stelle, selbst ein Hörensagen, genügte ihm um einen Dogmatiker zum Pyrrhonianer zu stempeln [1]), während er doch erklärt hatte er verschmähe jedes erbettelte und nur scheinbare Zeugniss [2]).

Wir konnten zum Voraus wissen dass Huet, endlich bei Sextus Empiricus angelangt (den er übrigens sonderbarerweise mit dem gleichnamigen Neffen Plutarch's verwechselt [3])), erst recht in seinem Elemente ist und seine reichste Ernte heimst. Es wäre ein Leichtes zu zeigen wie eng die Bande sind welche ihn an diesen von ihm viel belobten [4]) Schriftsteller knüpfen; wie unzählige Male, ausdrücklich oder stillschweigend, er ihn abschreibt oder benützt; wie er ihm ein unbedingtes Zutrauen schenkt und beinahe erklärt es bleibe nach demselben kaum mehr etwas für die Sache zu thun übrig. Besonders interessant aber ist die Bemerkung dass zwischen diesen beiden Männern eine engere geistige Verwandschaft besteht als sonst zwischen einem Meister und seinen Schüler wahrgenommen wird. Beide sind in gleicher Weise Viri eruditi; Huet möchte auch in seinen Schriften jenen amplum polymathiae polyhistoriae ac denique philologiae thesaurum aufspeichern, den H. Stephanus bei Sextus fand. Ueberall erscheinen die unübersehbaren Lesefrüchte, historischen und geographischen Notizen, Beispiele, Anekdoten, Sittenbilder, Meinungen, Bruchstücke aller Art und jeder Zeit; überall dasselbe Haschen nach dem Bunten, nach der Ausnahme, derselbe Mangel an einheitlicher Uebersicht, an klarem Aufsuchen und Festhalten der Regel. Dabei aber leider auch dieselbe Inconsequenz, ohne Prüfung Zeugnisse aller denkbaren Autoren anzurufen, eben nachdem die Giltigkeit des menschlichen Zeug-

---

1) So heisst es von Aristoteles: „Il lui est même échappé de dire qu'il n'y a point de différence entre une ferme opinion et une science. D'où il s'ensuit que toutes les opinions étant incertaines, toutes les sciences le sont aussi.“ ! Traité p. 108.

2) ibid. p. 100.

3) ibid. p. 165. Vgl. V. Le Clerc, Biogr. univ. s. t. Sextus E.

4) ibid. p. 71. 139. 156. 262.

nisses überhaupt verworfen worden war. Huet ist vielleicht weniger abschweifend und prolix als sein Vorbild, aber gewiss nicht weniger paradox und spitzfindig, nicht weniger leichtgläubig. Beide haben den Fehler gar sehr nachsichtig zu sein mit dem Skepticismus und dafür ausserordentlich streng und misstrauisch gegen den Dogmatismus. Mag man auch darin zuweit gegangen sein dass man sie beschuldigte die Meinungen ihrer Gegner verfälscht zu haben um sie leichter bestreiten zu können; gewiss ist dass sie kein Bedenken tragen die besten Argumente derselben zu übergehn und ihnen dafür sehr absurde aufzubürden; sie machen sie, nach dem derben Ausdruck eines Neuern [1]), krätzig um sie desto besser kratzen zu können. Bei beiden hängt dieser Mangel an Kritik mit einer gewissen Sucht zu lachen zusammen, oder eigentlich lachen zu machen. Sie werfen gern mit ihrem lepidae nugae, *πολὺς λῆρος* um sich, und man frägt sich manchmal wenn man sie liebt ob man es mit einer ernsten Abhandlung oder mit einer Parodie und Mystification zu thun habe [2]). Der Historiker verschwindet hinter dem Polemiker und unter dem Mantel dieses letztern steckt eigentlich der Pasquillant [3]). Daher auch das bunte Gemisch von Gründen und Citaten, von Dingen die zur Sache gehören und nicht gehören; die Gründe werden gezählt nicht gewogen, die Menge muss ersetzen was der Bedeutung abgeht und das Gefühl dass sie eigentlich mehr sophistisirten als philosophirten scheint beiden selbst mehr als einmal dunkel vorgeschwebt zu haben.

Und doch steht Huet in mehr als einer Hinsicht noch unter Sextus. Dieser ist der sokratisch-psychologischen Methode treuer welche vom Ich zum Nicht-Ich, vom Menschen zu den Sachen, von innen nach aussen, vom Subject zum Object regelmässig übergeht; und selbst wo er sein gewöhnliches skeptisches Verfahren aufgibt geht er methodisch vom bekannten zum unbekannten, vom einfachen zum zusammengesetzten über. Beide werfen viel mit Dilemmen um sich; geben von derselben Frage zwei widersprechende Lösungen und schliessen daraus auf das Nicht-

1) Hegel's Werke XIV. 483.

2) Sextus ludit in re maxime seria et *ἀδοξάστως* insanit. Fabric.

3) Vergeblich vertheidigt sich Huet gegen diesen Vorwurf in seinen handschriftlich auf der Nationalbibliothek aufbewahrten Briefen an den P. Martin.

sein, oder auf die Undenkbarkeit der Sache. Nichts ist ermüdender als diese unermüdliche Dialektik [1]). Es ist als ob sie einen Ruhm darin suchten zu extravagiren: Faseln heisst ja die Vernunft der Schwäche überweisen! Si je déraisonne, la raison a tort et mon système a raison! Aber bei allem dem fällt Huet öfter aus der Rolle des Pyrrhonianers; es geschieht ihm öfter dass er läugnet und verwirft, statt beim Zweifel stehn zu bleiben. Er gibt jeden Augenblick jenen neutralen Standpunkt auf der die Grundlage des wahren Pyrrhonismus ist, welcher ja auf das Gleichgewicht der Gründe sich stützt. Endlich ist Huet auch leidenschaftlich wo Sextus keinen unzeitigen Eifer, keinen Zorn gegen seine Widersacher, ja selbst keinen Enthusiasmus für seinen Meister zeigt. Der Grieche schreibt lebhaft aber edel und würdig, mit pyrrhonischer Impassibilität, und weiss über seine Polemik selbst eine gewisse wohlthuende Ruhe zu verbreiten, und selbst wo er dabei eintönig und parteilich wird, verfährt er gerader, charaktervoller, wissenschaftlicher.

Wir halten es für völlig überflüssig im Einzelnen nachzuweisen wie viel Huet von Sextus entlehnt hat. Es würde dazu genügen das erste Buch der Hypotyposen zu vergleichen um zur Ueberzeugung zu gelangen nicht nur dass Huet hier eigentlich das Material seiner Abhandlung hergeholt, sondern auch dass alle übrigen Namen seines langen Verzeichnisses d'excellents philosophes ayant établi la loi de douter eitel Zierrath sind und ihn nicht gehindert haben geraden Weges vor die rechte Schmiede zu gehn.

VI. Berufung auf Schrift und Theologie.

Huet beruft sich zwar seltner auf das christliche Alterthum, aber er weist ihm einen höhern Platz an, denn er nennt es kurzweg die göttliche Autorität. Schrift und Patres, Apostel und Heilige, sagt er, lehren dasselbe wie die Akademiker und Pyrrhonianer. Sie machen uns aufmerksam auf unsre Unwissenheit, zeigen dass es vergebliche Mühe sei den Dingen und ihren Ursachen nachzuforschen und lehren dass der Mensch mit seinem Studium es nicht zum Wissen bringe [2]). Die Kirche

---

[1]) „C'est toujours la même chanson.“ Crousaz, Examen du pyrrhonisme p. 168.

[2]) Traité l. I. ch. 2.

hat immer gelehrt dass die Gnade allein vor Irrthum schützen könne, den Sinnen ihre Sicherheit, dem Verstande seine Klarheit, der Vernunft ihre Rechte wiedergeben [1]). Die Offenbarung ist unentbehrlich, nicht nur um unsre Erkenntniss von Gott und göttlichen Dingen zu vermitteln, sondern selbst um uns von dem Dasein der Seele und der Wirklichkeit des Körpers zu versichern.

Und welches sind denn nun die Gewährsmänner für diese angeblich biblischen und kirchlichen Dogmen? Huet nennt Salomo, Paulus, Arnobius, Lactantius, Gregor von Nazianz, Augustin; von Spätern Thomas, G. Biel, Suarez [2]). Bei näherer Ansicht wird es sich zeigen dass Huet von ihnen allen nur abgerissene, ihrem Zusammenhang gewaltsam entfremdete Sätze borgt und dass vor den meisten ein solches Verfahren geradezu verdammt wird, besonders aber dass ihnen die Idee fern liegt den Skepticismus zum Lehrmeister im evangelischen Glauben zu machen.

Für das Alte Testament redet Salomo „der weiseste unter den Sterblichen" als angeblicher Verfasser des sogenannten Predigers. Wirklich spricht in diesem Buche der Sohn David's, zurückgekommen von seinen Verirrungen, das Bekenntniss seiner Enttäuschung und Reue aus, sein verzweifelndes Vanitas vanitatum, omnia vanitas [3]). Es ist gleichsam ein Zwiegespräch zwischen einer zur Besinnung gekommenen und einer in ihren Irrwegen beharrenden Seele. Aber ist denn dieses tief empfundene, mehr lyrische als philosophische Buch wirklich das Glaubensbekenntniss eines entschiedenen Pyrrhonianers? Oder ist es nicht eher das eines Misanthropen der Gutes wie Böses, Wahrheit und Irrthum gleich satt hat, eine Art Commentar zu dem bekannten Worte des Kaisers Severus: Omnia fui et nihil expedit? Es ist eine schmerzliche Melancholie, eine unendliche Leere die sich darin kund gibt und ausklagt, ein unbeschreibliches Sehnen welches weder im Genuss noch in der Weisheit Befriedigung fand: aber woher kömmt es? von einem consequent durch-

---

1) Quaest. alnet. l. I. c. 3. Traité p. 182. 187. 274. So schon Foscarini bei Galilei Syst. mundi p. 485.

2) Quaest. alnet. l. I. c. 2. 3. Traité l. I. ch. 2. l. II. ch. 2. l. III. ch. 15.

3) Vgl. Rémusat, Essais de philosophie II. 557 ss.

geführten skeptischen Grundsatze? Vielmehr einzig und allein von den verworrenen Begriffen der Hebräer von dem künftigen Leben, von der Ungewissheit der Zukunft. Daher jener Ekel am Leben, an der Lust, am Wissen: „Ich sprach in meinem Herzen: wenn der Narr und ich ein gleiches Ende zu gewarten haben, was nützt es dass ich mich der Weisheit beflissen? Was du magst thu's bald; dein Thun und dein Denken hat im Grab ein Ende!"

Aber gesetzt Koheleth wäre ein Pyrrhonianer zeugt er denn unbedingt für das ganze A. T.? Nein, in diesem Falle wäre er vielmehr mit den andern Büchern im Widerspruch. Weder Patriarchen noch Propheten predigen das System des Zweifels. Wenn Moses die Schöpfung und Sündflut erzählt, so hat er wohl nicht die Absicht blosse physische Scheinvorgänge und Illusionen zu berichten. Wenn er die zehn Gebote vorschreibt, so meint er wohl dass Israël sie verstehn und halten könne. Wenn David versichert die Himmel erzählen die Ehre Gottes, so zweifelt er wohl nicht dass der Mensch den Himmel wirklich sieht und von ihm mit allem Recht durch einen Schluss auf ihren unsichtbaren Urheber kömmt. Auf zwei oder drei Stellen womit man einen angeblichen biblischen Skepticismus erweisen will, lässt sich ohne Mühe mit tausend andern antworten worin die sinnliche Gewissheit und die intellectuelle Evidenz deutlich bejaht oder bestimmt vorausgesetzt sind [1]). Und wenn die Skepsis wirklich die innerste Anschauungsweise der h. Schriftsteller gewesen wäre, so müsste sie sich, was der Fall nicht ist, in der spätern jüdischen Philosophie wieder finden; Talmud und Kabbala haben aber keine Spur davon und zeugen vielmehr für den positiven Geist des hebräischen Volkes.

Und mit dem N. T. wird es dieselbe Bewandniss haben. Der Apostel Paulus, welcher für unsern Philosophen zugleich seine Zeit- und Glaubensgenossen vertritt, setzt allerdings die göttliche Thorheit des Kreuzes der Weisheit dieser Welt entgegen [2]), allein er thut es gegenüber der gangbaren Wissenschaft seiner Zeit, gegenüber den Pharisäern und Schriftgelehrten, den

---

1) Unter vielen andern Deut. 29, 2. 3. Jes. 43, 26. 44, 18. 19. Jer. 4, 22. Ps. 8, 4. 5. 95, 10. 107, 24 u. s. w.

2) Huet citirt 1 Cor. 1, 19. 3, 19. Col. 2, 8.

Sophisten und Rhetoren welche den ungelehrten Predigern des Evangeliums nicht Stand halten sollten. Nicht die Vernunft an sich verdammt er, sondern den Gebrauch den man von ihr machte. Weit entfernt zu behaupten sie sei unfähig sich zu der Idee Gottes zu erheben, Wahrheit und Irrthum, Gutes und Böses zu unterscheiden, schreibt er ausdrücklich jedem Menschen, nicht dem Wiedergebornen allein, das Vermögen zu an Gott und die Vergeltung zu glauben (Hebr. 11, 6); er beruft sich auf das natürliche, jedem ins Herz geschriebene Gesetz des Gewissens (Röm. 2, 14 f.); er betheuert dass der Gott der Juden auch der Gott der Heiden sei (Röm. 3, 28); er erklärt dass die Heiden unentschuldbar seien, weil sie aus der Schöpfung Gottes Macht und Vollkommenheit hätten erkennen können (Röm. 1, 19 f.). Solche Stellen bestätigen jegliche Art der Gewissheit, verbürgen jedes Erkenntnissmittel welches Gott den Menschen verliehn hat. Den Sinnen offenbart sich der Schöpfer, dem Gewissen der Gesetzgeber, der Vernunft das oberste Princip der Intelligenz. Und wenn dem nicht so wäre, wie hätte denn Paulus den Heiden religiöse und sittliche Irrthümer zum Vorwurf machen können? wie sie mit den Juden auf gleiche Linie stellen? wie endlich den heidnischen Dichter darum loben dass er die Menschen göttlichen Geschlechtes genannt hatte?

Uebrigens wenn Paulus eine andre Lehre vorgetragen hätte, so hätte er sich mit den übrigen Aposteln in Widerspruch gesetzt. Wo wäre im N. T. der Pyrrhonismus empfohlen! Die Gewissheit des Selbstbewusstseins gilt hier von jeder andern, denn das Werk der Wiedergeburt beruht darauf. Die Aufforderung zu Busse und Bekehrung [1]) setzt die ganze Psychologie voraus, also auch das Vermögen in sich hinein zu gehn, mit sich zu leben, sich zu kennen. Selbst die Parabeln und Wunder erkennen das natürliche Vertrauen zu unsern Sinnen als zu Recht bestehend an. Komm und schau! wird dem Nathanael gesagt; betastet mich und seht! den Jüngern nach der Auferstehung. Die Apostel verlangen Glauben für ihr Wort und berufen sich dabei nicht auf Gnadengaben sondern auf ihre Augenzeugenschaft. „Wir verkündigen was wir gehört, gesehn, beschaut, was unsre Hände gegriffen haben" (1 Joh. 1, 1). Nirgends lehren sie, was Huet

---

[1]) Vgl. Bossuet, Lettre sur l'instruction du Dauphin. 7.

von ihnen behauptet [1]), dass ihre Sinne ausnahmsweise vor der allgemeinen Schwäche bewahrt worden seien. Sie sagen vielmehr der Glaube komme durchs Gehör; das Gehör muss also doch nicht so sehr täuschen. Sie sagen die Betrachtung der Natur offenbare uns die Gottheit; das Auge muss also doch nicht lügen. Sie unterscheiden eine selbständig gewonnene Erkenntniss von einer bloss auf fremde Bürgschaft hin erworbene und geben jener den Vorzug (Joh. 4, 42). Indem sie das Gesetz Mosis, die Ueberlieferungen der Patriarchen und Propheten anerkennen, bauen sie doch auf die Giltigkeit menschlichen Zeugnisses. Wenn sie über die Herrschaft des Fleisches seufzen, über die Last des Körpers (Röm. 7, 23. 2 Cor. 4, 7 f.), so sind ihnen offenbar die physische Welt und deren Gesetze und Phänomene Realität nicht blosser Schein. Kurz, wer das Gegentheil behaupten dürfte, würde die Basis des christlichen Glaubens vernichten. Denn, wie schon ein Zeitgenosse Huet's sehr richtig bemerkt, wenn die Sinne nur täuschen können, wo liegt der Beweis für die Wirklichkeit der Wunder? wo die Nöthigung sie zu glauben? wie kömmt Jesus selbst dazu den Boten des Täufers zu antworten: Meldet ihm dass die Lahmen gehn u. s. w. [2])?

Ebensowenig stösst das Evangelium die intellectuelle Gewissheit um. Gesunden Menschenverstand, Urtheilskraft, Vernunft u. s. w. setzen die Apostel bei jedem voraus wie bei sich selbst. An was wenden sie sich denn sonst als an jene Vermögen? Sie wollen nicht blos rühren, bereden, erschüttern; sie wollen beweisen und überzeugen. Um verstanden zu werden, um zu wirken, bequemen sie sich dem Fassungsvermögen ihrer Zuhörer an d. h. den allgemeinen Gesetzen des Geistes. Wie sollten sie diese Gesetze läugnen! Belehrung, Ermahnung, Warnung, Erbauung, Tröstung, alle Formen des evangelischen Unterrichts sind unanwendbar, sind Undinge wenn die Vernunft nur eine Quelle von Missverständnissen sein kann. Die Apostel, ein weiterer Beweis dass sie anders dachten als unser Bischof, wissen recht wohl zwischen gesunder Vernunft und Unsinn zu unterscheiden; sie disputiren selbst mit Sophisten und Pharisäern, sie citiren heidnische Dichter und Philosophen, haben also die-

1) Traité p. 274.

2) Silhon, De la certitude des connaissances humaines. 1661. p. 4.

sen das natürliche Licht nicht abgesprochen und dem natürlichen Lichte nicht dasjenige Mass von Gewissheit und Evidenz welches ihm zukommen mag. Oder haben sie irgendwo den Satz aufgestellt dass man, um logisch zu denken und richtig zu schliessen, ein orthodoxer Christ sein müsse?

Allerdings, wir wiederholen es, schien ihnen die Vernunft ihrer Zeitgenossen verirrt, verderbt, verblendet, von ihrem wahren Princip und Ziel abgewichen; allerdings war die Weisheit ihrer Welt eitel, aufblähend, eine falsche, ein trauriger Wahn. Was das Alterthum, in und ausser Palästina, von der Natur, vom Leben, von der Zukunft erkundet war allerdings nicht was der Schöpfer und Richter der Menschen ihm bestimmt hatte [1]). Allein folgt daraus dass die Weisheit aller Zeiten, dass das Denkvermögen selbst und das geistige Princip mit verdammt werden sollte? Warum unterscheiden sie denn die wahre und falsche Wissenschaft (1 Tim. 6, 20)? Wo sagen sie denn dass das weltliche Wissen dem geistlichen gänzlich müsse aufgeopfert werden? Vielmehr verlangen sie dass wir die irdische Wissenschaft adeln sollen und heiligen durch den Gedanken an den allgegenwärtigen Gott, durch Werke der Liebe, durch Frömmigkeit und Wohlthun. Die Laster und die Schande der Civilisation sind es, nicht ihr Gutes, ihr Fortschritt, was sie betrübt und erzürnt. Kindliche Einfalt stellen sie als Muster auf, nicht kindische Einfältigkeit. Werdet Kinder im Bösen nicht am Verstande; am Verstande seid Männer! ruft Paulus den Corinthern zu; Euer Gottesdienst sei vernünftig! den Römern; Prüfet alles und das beste behaltet! den Thessalonichern [2]). Wäre Vernunft gleichbedeutend mit Irrthum, Ungewissheit und Eigendünkel, so wären diese schönen Worte baarer Unsinn.

Wir kommen zu den Kirchenvätern. Hier fällt es gleich auf dass Huet sich nicht auf solche stützt welche die griechische Philosophie am leidenschaftlichsten bestritten haben, wie Tatian, Hermias, Irenaeus, Tertullian. Allein näher betrachtet war dies von seiner Seite eine geschickte Manier unparteiisch zu schei-

---

[1]) 1 Cor. 1, 17. Vgl. Bossuet, De la connaissance de Dieu ch. 1.

[2]) 1 Cor. 14, 20. Röm. 12, 1. 1 Thess. 5, 21. Vgl. Malebranche, Traité de morale II. ch. 11. Huet selbst beruft sich auf diese Stellen in einem Briefe v. 27. Jan. 1699. (MSS. de la bibl. nat.)

nen; er wollte weder die der alten Wissenschaft feindlichen Apologeten, noch die sie ehrenden anrufen; er übergeht ja auch den Justin, Athenagoras, Clemens und Synesius. Zudem darf nicht vergessen werden dass Huet doch im Innersten seines Wesens ein Freund dieser Wissenschaft war und dass in ihm der Philosoph und der Gelehrte nicht im besten Vernehmen standen.

Nun das Einzelne: Zugegeben dass Arnobius den Menschen ein animal informe et caecum nennt, unfähig die Wahrheit zu erkennen, nicht nur weil er blind ist sondern auch weil rerum oponitur obscuritas [1]). Allein offenbar redet er ja von der religiösen Wahrheit, vom Polytheismus, von dem Wahnsinn des Götzendienstes, nicht von der Erkenntniss überhaupt.

Zugegeben dass Lactantius, der christliche Cicero, die Philosophen nicht eben glimpflich behandelt hat, da ihre Einfälle ihm so thöricht erschienen und weil sie das irdische dem göttlichen vorzogen [2]). Aber wenige Schriftsteller haben den Skepticismus eifriger bekämpft als er, der die Philosophie des Karneades einen Selbstmord nennt [3]).

Und ist es denn eine Huldigung für den absoluten Skepticismus wenn Gregor in einer Rede den Gedanken ausführt dass wir die Schöpfung nur durch einen Nebel schauen, nemlich durch den Körper und erst in Zukunft alles ohne Schleier sehn werden? Zwischen der Philosophie welche dem Menschen menschliches Wissen zugesteht und derjenigen welche ihm auch dieses abspricht ist dieselbe Kluft wie zwischen Etwas und Nichts, zwischen Demuth und Verzweiflung, zwischen Kränklichkeit und Tod. Gregor glaubt freilich nicht dass der Geist für sich allein den Ursprung und das Ziel der Dinge, die Urvergangenheit und die letzte Zukunft erforschen könne, aber er glaubt auch nicht dass Gott ihm die Kenntniss der Gegenwart, das Vermögen zu beobachten, zu bejahen und zu verneinen versagt habe.

Augustin wird öfters citirt, mit schuldiger Verehrung aber nicht mit aller schuldigen Treue [4]). Der africanische Kirchenfürst, wie er es nun gerade mit Donatisten oder Manichäern, Arianern oder Pelagianern zu thun hat, spricht sich bald mehr

1) Dispp. adv. gentes l. I. II. passim.
2) Instit. III. 1.
3) ibid. c. 5.
4) Demonstr. ev. praef. p. 5. Qu. alnet. I. 2. Traité p. 184 s.

bald weniger günstig über die Philosophie aus, nirgends aber nimmt er für den Skepticismus Partei. Er hatte die Krise des Zweifels durchgemacht ehe er in die christliche Glaubenskrise eintrat. Es ist bekannt dass die Thatsache des Denkens ihn vor dem Skepticismus bewahrte. Zweifeln ist ja denken; denken ist leben. Wer zweifelt weiss doch dass er noch nicht weiss; er weiss also etwas; wissen ist also möglich. Von da aus kann sich eine Wissenschaft bilden. Diese Schranke setzte der Bischof von Hippo in seinen spätern wie in seinen frühern Schriften dem Pyrrhonismus entgegen [1]). Der Bischof von Avranches hat dies entweder nicht bemerkt, oder nicht bemerken wollen da er gegen Descartes das entgegengesetzte System vertheidigt hatte.

Vor allen hätte Huet das Werk Augustin's gegen die Neuen Akademiker studiren müssen. Hier wird die sinnliche Gewissheit klärlich bewiesen, mehr noch als jede andre. Die wahre Philosophie, räth er seinem Freunde Romanianus, solle er studiren, diejenige a cujus uberibus nulla aetas quaeretur excludi [2]). Ist es aber auch nöthig um glücklich zu sein, die Wahrheit zu kennen? Ja das Glück, vita beata, besteht in der Kenntniss der göttlichen und menschlichen Dinge. Dies scheint ihm so gewiss dass er überzeugt ist die Akademiker stellten sich nur als kennten sie die Wahrheit nicht [3]). Er weist diesen nach dass die Lehre von den Probabilitäten eben so unmoralisch als absurd ist und dass eine Philosophie welche an der Auffindung der Wahrheit bezweifelt und sie doch stets sucht in sich selbst widersprechend und sogar schimpflich ist. Es würde uns aber zu weit führen wenn wir den Nachweis, dass Augustin nicht für Huet zeugen kann, vollständig liefern wollten. Wir könnten zeigen wie er den Satz des Karneades, nil posse percipi, ebenso scharfsinnig als schlagend umstösst; wie er als ächter Schüler Platons zwei Grade der Evidenz annimmt, wovon der höhere den Ideen zukömmt, welche, sagt er, nothwendig und allgemein sind und es bleiben würden etiamsi mundus intereat [4]); der niedere aber

[1]) De beata vita 7. Solil. II. 1. De lib. arbitr. II. 7. De vera relig. 73. De trinit. X. 14. Enchir. ad Laur. 5. 20. De civitate Dei XII. 26. XIX. 18. Confess. X. 13.

[2]) adv. academicos I. 4.

[3]) ibid. II. 16. III. 16.

[4]) Quaest. 83. Quaest. 9.

den sinnlichen Eindrücken welche nur individuelle Vorstellungen geben, daher auch nur Meinungen, während die Vernunft die Wissenschaft und selbst die scientia sciendi hervorbringt u. s. w. Wenn er dabei so häufig die Philosophen, selbst ältere, schilt, so geschieht dies weil sie Gott nicht in Demuth die Ehre geben von ihrer Weisheit. Den stolzen Unglauben züchtigt er; aber nicht die Kräfte der Vernunft läugnet er, da er ja die Möglichkeit des Wissens schon in dem Streben darnach gegeben findet. Er ist so wenig Pyrrhonianer dass er vielmehr die Ehre hat den Pyrrhonismus aus der Kirche hinausgebannt und mehr als irgend ein Kirchenlehrer eine gesunde Psychologie populär gemacht zu haben.

Aus den Stellen nun welche Huet von diesen vier Schriftstellen entlehnt und welche er, vielleicht um ihre geringe Anzahl zu verdecken, mehrmals anführt, schliesst er dass die Kirchenväter im Allgemeinen mit seiner Lehre übereinstimmen. Er hätte mit mehr Fug und Recht das gerade Gegentheil behaupten können. Die allerwenigsten unter ihnen, und diese nur in geringerm Grade neigen sich zum Skepticismus, und Sextus namentlich wird nur von einem einzigen citirt und zwar nur um getadelt zu werden [1]). Es sei uns erlaubt nur mit Wenigem die wahre Lage der Dinge in diesem Punkte, der für die Geschichte der Theologie allerdings nicht ohne Interesse ist, ins Licht zu setzen.

Zuerst ist es im Allgemeinen gewiss dass die Kirchenväter, meist Söhne der griechischen Wissenschaft, vielfache Erinnerungen aus dem Heidenthume in ihren neuen Glauben herüberbrachten. Sie redeten noch die Sprache des Demosthenes und Cicero, hatten die alten Philosophen im Original gelesen, lebten in einer Umgebung die ihren Ursprung noch nicht verläugnet hatte, und konnten also nur ausnahmsweise auf den Gedanken kommen dass es nöthig sei ihre Vorfahren zu vergessen. Näher betrachtet zeigen sich nun bei ihnen zwei entgegengesetzte Richtungen. Die einen, in der Minderzahl, verlangen in jener Hinsicht von dem Glaubigen einen vollständigen und gewaltsamen Bruch mit der Vergangenheit; die andern neigen sich zu einer Art von Vertrag der weit mehr als blosse Duldung ist. Keiner will zweien

---

[1]) Gregor. Naz. carmen ad episc. v. 303. Orat. 31. in Athan.

Herren dienen, aber jene erklären den Geist der alten Wissenschaft für Satan selbst den Herrn der Hoffahrt und Sünde, diese dagegen halten dafür dass die griechische Weisheit so gut wie das mosaische Gesetz in den Dienst des Einen Herrn, Christi, treten können und als παιδαγωγος zu ihm führen. Nach den erstern wäre eine tödtliche Feindschaft zwischen Wissen, und Frömmigkeit, Denken und Liebe; nach den andern stehn Frömmigkeit und Liebe allerdings über dem Denken und Wissen aber ohne dass diese dem Glauben unnütz oder schädlich wären. Die meisten Väter statuiren auf die eine oder andre Weise eine Verwandschaft zwischen der göttlichen und menschlichen Wissenschaft. Entweder unterscheiden sie die vorchristlichen und die spätern Philosophen, jene empfehlend, diese verwerfend. Oder sie reden von einer allgemeinen Offenbarung, von welcher das Christenthum erst die schönste Blüthe wäre und welche den Geist Gottes zur Erleuchtung über alle Theile der Menschheit ausgegegossen hätte. Bald wird diese Offenbarung in der Natur selbst nachgewiesen deren Betrachtung das höchste Wesen kennen, bewundern und fürchten lehrt; bald wird ihre Spur, aufsteigend bis zu den ersten Geschlechtern der Erschaffnen, verfolgt durch die zwar mehr oder minder getrübten, aber nie die ursprüngliche göttliche Belehrung ganz verwischenden Ueberlieferungen der Völker, unter denen das hellenische sie in vorzüglichem Glanze bewahrt haben soll. Zumeist wird die Weisheit dieses Volkes als eine aus den heiligen Büchern der Juden entlehnte, oder wohl gar entwendete dargestellt — auf keine Weise konnte es eine Schande oder ein Verbrechen sein die Nachahmer Mosis und Salomos zu studiren.

Ferner ist festzuhalten dass die Patres sammt und sonders Theologen waren. Die christliche Theologie aber hat vom Anbeginn an in gleicher Weise sich vom evangelischen Glauben und von der alten Wissenschaft genährt. Plato hat sehr viel zur Entwicklung des katholischen Dogma beigetragen und hätte mit mehr Recht vielleicht als Aristoteles von den Scholastikern der 13. Apostel genannt werden mögen. Die Concilien, wenn sie metaphysische Fragen verhandeln, erinnern oft an griechische Philosophenversammlungen. Diejenigen Väter selbst welche die Philosophie am heftigsten angriffen und sie für eine Ausgeburt

des Teufels erklärten haben doch selbst eine Art von Philosophie für sich gehabt. Tatian, dieser Timon der alten Kirche, der das Anathem gegen die Wissenschaft schleudert und den Philosophen so bitter ihre Streitigkeiten vorhält, schuf selbst ein gnostisches System. Der Idealist Gregor von Nyssa läugnet die Möglichkeit Gott durch die Vernunft zu erkennen, und erneut die alexandrinische Lehre von der Intuition Gottes durch die Liebe und die mystische Einigung. Der unbändige Tertullian erklärt die Philosophen für die Patriarchen der Ketzer und wird Montanist, Mitglied einer Secte, die wenn sie gesiegt hätte der Kirche und der Menschheit mit ihr den Garaus gemacht hätte. Der weise, praktische Irenäus, der unermüdliche Gegner der religiösen Speculation spricht der Wissenschaft das Vermögen und Recht ab sich zum Unendlichen zu erheben, und baut sich dann selbst einen Weg dahin auf welchem das Naturgesetz mit den zehn Geboten Hand in Hand die Erziehung der Menschheit übernimmt. So hat jeder Kirchenvater seine eigenthümliche Philosophie wie er seine Theologie hat; sie findet sich bei dem Dogmatiker wie bei dem Apologeten, bei dem Historiker wie bei dem Prediger, verschieden nach Erziehung, Charakter, Nationalität, gesellschaftlicher Stellung. Sie spricht sich besonders stark nüancirt in den exegetischen Studien aus, und jede hermeneutische Schule huldigte einer eignen philosophischen Richtung, die erbaulich-praktische, fast materialistisch-buchstäbliche der Antiochener, wie die spiritualistisch-allegorisirende, die Fakten der Idee opfernde der Alexandriner. Beide, und alle dazwischen liegenden, übten und nützten bei ihrer Arbeit die Kräfte der Seele, und stützten sich auf mancherlei Hilfsmittel der classischen Gelehrsamkeit und Philosophie. Diesem Wissen musste also ein Werth zuerkannt, folglich der Pyrrhonismus verläugnet werden.

In der That findet sich unter sämmtlichen Kirchenlehrern, der einen wie der andern vorhin geschilderten Richtung, nicht einer den man den Pyrrhonianern oder der Neuen Academie zuzählen könnte. Alle sind Dogmatiker. Sie wollen dass man bejahe oder verneine, und nicht sich enthalte. Nein, Waffen gegen den Skepticismus muss man bei ihnen suchen. Und wenn es nicht auffallen kann dass sich solche bei Clemens finden, der nach dem Vorgang Justin's in der griechischen Philosophie so gut

wie im jüdischen Gesetz eine göttliche Offenbarung sieht [1]), so nennen wir neben ihm Tertullian der mit unwiderstehlicher Kraft gegen die neuen Academiker die physische Gewissheit vertheidigt [2]). Wir folgern aus allem diesem dass Huet die Kirchenväter mit andern Augen gelesen hat, wir sagen nicht als wir, sondern als seine Zeitgenossen selbst, von denen wir uns weder auf den Cartesianer Malebranche berufen wollen, noch auf die Jansenisten Arnauld und Nicole, noch auf den Protestanten Leibnitz, deren Urtheil für ein bestochenes gelten könnte, sondern auf die Bischöfe Bossuet und Fénélon [3]).

Wir schliessen mit einigen Worten über die Lehrer des Mittelalters welchen Huet die Ehre erweist sie für seine Vorgänger zu erklären.

„Thomas, der Dictator der Schule, hat gelehrt dass unser Geist so von den Sinnen befangen sei dass er nichts vollkommen begreifen kann, ja dass er so schwach sei dass das Gewisse selbst ungewiss werde sobald er sich damit befassen wolle [4]).“ Indessen war derselbe Thomas doch stets darauf bedacht den Plato und Aristoteles mit dem Evangelium und mit Augustin in Einklang zu bringen. Er schrieb Commentare über die Werke des Stagiriten, und in der „Summe“ finden sich die schönsten Lehrsätze der Academie wieder. Wenige Kirchenlehrer haben mehr Eifer als er an den Tag gelegt für die Fortschritte der Wissenschaft, für die Würde der Speculation und der Ethik. Gleich im Eingang seines berühmtesten Werkes identificirt er Gott und die Wahrheit und erklärt es für einen Widerspruch wenn man die Wahrheit läugne, weil das so viel heisse als verum esse veritatem non esse [5]). Kann nun die Vernunft diese Wahrheit erkennen? Sie ist allerdings mangelhaft und Täuschungen ausgesetzt, aber sie kann ihren Irrthum erkennen; ja, sie kann z. B. das Dasein und die Einheit Gottes beweisen. Von dem Lichte des Glaubens begleitet kann sie sich zu den höchsten

---

1) Justin Dial. c. Tryph. 218. ed. Paris. Clem. Strom. VI. 642. cf. I, 282. et VIII.

2) de anima c. 7.

3) Cousin, Des Pensées de Pascal, avant-propos p. XXV s.

4) Traité p. 31. 183. 277. Qu. alnet. I. c. 2. §. 2.

5) Summa theol. P. 1. Qu. II. art. 1. Vgl. Ozanam, Dante et la philosophie cathol. au 13e siècle. Ed. 2. p. 224 s.

Wahrheiten erheben. Diese Philosophie ist doch wahrlich nicht der Pyrrhonismus.

Was den pariser Kanzler Peter d'Ailly betrifft und den geistreichen Stifter der Universität Tübingen, Gabriel Biel, beide zuerst Anhänger Occams, später halbe Skeptiker wie Alain des Iles und Joh. v. Salisbury, so glaubten sie wirklich es sei unmöglich durch die Sinne zur Gewissheit zu gelangen und das Dasein und die Einheit Gottes zu beweisen; allein diese Zweifel hinderten sie nicht gewisse philosophische Ueberzeugungen zu heben welche nicht minder unerschütterlich waren als ihre religiösen. Uebrigens waren sie die einzigen Zweifler unter den Scholastikern.

Aber wie kömmt nun der Jesuit Suarez zu Coïmbra, der letzte grosse Thomist, der erst zwanzig Jahre vor dem Erscheinen des Discours de la méthode starb, zu der Ehre mit den alten Skeptikern in Einen Tiegel geworfen zu werden? Wenigstens können wir zwischen seinen Disputationibus metaphysicis und den gleichzeitigen Versuchen von Montaigne, Charron und Sanchez keine Verwandschaft finden. Ein Dialektiker der mit so ausdauerndem Scharfsinne den abstrakten Begriff des Wesens analysirt, der mit so strengen Formeln die allgemeinen Ideen entwickelt, so kalt und sicher die manchfachen Bestimmungsweisen der realen Welt ordnet, ein solcher ist kein Pyrrhonianer.

Nach dieser gewissenhaften Untersuchung über die Citate welche für Huet die „göttliche Autorität" bilden kommen wir nothwendig zu dem Schlusse dass er damit einen seltsamen Missbrauch getrieben hat und dass er kein Recht hatte sich auf dieselben zu berufen. Um die überlieferte Lehre zu vertheidigen bedient er sich einer Methode welche dieselbe vielmehr untergräbt. Um die Neuerer in der Philosophie zu bestreiten wird er selber ein Neuerer in der Exegese, in der Apologetik, in der Religion. Es hat vor ihm Theologen gegeben welche die Schriftlehre und die Concilienbeschlüsse in ein System asketischer Mystik oder absoluten Idealismus oder in eine rein politische Theorie verwandelten, er verkehrt sie in ein pyrrhonisches Lehrgebäude. Der christlichen Predigt gibt er zur Führerin und Begleiterin die skeptische, dem Evangelium zum Commentator seinen Sextus. Kirche und Schule bereichert er mit der Entdeckung

des Weges der in gerader Linie von den Hypotyposen zu dem Tridentinum führen soll[1]).

Und nicht einmal der Ruhm diesen Weg zuerst entdeckt zu haben kann ihm gehören. Schon im 16. Jahrhundert hat Gentianus Hervetus der Uebersetzer des Sextus den Versuch dazu gemacht[2]). Seine lateinische Version des Buches adversus mathematicos, wodurch der Welt die Eitelkeit der Wissenschaft und die ohnmächtige Aufgeblasenheit der Vernunft bewiesen und die Gelehrten zum christlichen Glauben geführt werden sollten, war gegen die Ketzer, besonders gegen die Calvinisten gerichtet welche er als neue Akademiker betrachtete; auch er hoffte durch den Beweis der Schwächen des Geistes, durch den Pyrrhonismus, die Anmassung in Demuth und die freie Untersuchung in passiven Gehorsam zu verwandeln. Doch wir können noch weiter in der Geschichte hinaufgehn. Schon 7 Jahre vor Hervet hatte Henry Estienne die Hypotyposen übersetzt. Er wollte damit „die gottlosen Dogmatiker seiner Zeit curiren und den bescheidnen Philosophen unter die Arme greifen[3])." Er glaubte so zugleich der Religion und Wissenschaft zu dienen, während er bei seiner eignen Partei für einen Freigeist und Atheisten galt[4]) und während anderseits die „Libertins" ihm übelwollten wegen seiner Kritik des Rabelais den er genannt hatte: un second Lucian en cas de brocarder toute sorte de religion[5]). Ja, schon viel früher hatten einige Platoniker auf den wahrscheinlich eben aus Byzanz nach Italien gebrachten Sextus aufmerksam gemacht. So z. B. Picus de Mirandula, der mit Hilfe des Skepticismus die Peripatetiker bestreitet und seinen mystischen Idealismus aufbaut. Auch er hält den Sextus für sehr geeignet die Seelen der Kirche zuzuführen, und würde noch grössere Stücke auf ihn halten wenn derselbe sich nicht über die Astrologen lustig gemacht hätte[6]).

---

1) Traité p. 289.

2) Er wohnte dem Concil von Trident bei wo er öfters sprach, und dem Colloquium von Poissy wo er, nach Beza's Urtheil, wohl that zu schweigen, und starb als Canonicus zu Rheims, ein treuer Anhänger der Liga und spanischen Theologie.

3) Praef. 1562.

4) Registres d'Etat de Genève 13 mai 1580. (MS.)

5) Apologie p. Hérodote p. 120.

6) Examen doctr. vanitatis gentilium l. III. c. 8. l. VI. c. 21.

Und am Ende desselben Jahrhunderts finden wir den Spanier Petrus de Valentia, den die Jesuiten als einen insignis philosophus rühmen. In seinem Werke [1]) löst sich die alte Philosophie seit Sokrates in Skepsis auf und die Wahrheit findet überhaupt nur wer sie bei Gott sucht: Sapiens fiat stultus ut sit sapiens! Von allen diesen Schriftstellern sagt Huet nirgends ein Wort, und doch müssen wir ihn als ihren Nachfolger betrachten. Ein gleiches Urtheil trifft sie und ihn [2]).

VII. Kritik von Huet's Skepticismus an sich.

Von Kritik und Originalität kann also bei dieser Art von philosophischer Schriftstellerei nicht die Rede sein. Es bleibt noch die Frage übrig ob das System selbst auf Wahrheit Anspruch machen kann? Insofern nun Huet's Skepticismus mehr Mittel als Zweck, mehr Waffe als Eroberung war, so haben wir zweierlei zu untersuchen: erstlich in wie weit der Pyrrhonismus an sich Geltung haben mag, und sodann, eine solche Geltung vorausgesetzt, ob er dem Religionsglauben als Vorbereitung, Grundlage oder Werkzeug dienen kann?

Auf die erste Frage, so weitschichtig sie ist, kann man mit wenigem antworten. Der Pyrrhonismus, als eine gefährliche Uebertreibung einer an sich löblichen Tendenz, ist nicht nur mit der Evidenz der Thatsachen und mit dem vollberechtigten Vernunftgebrauch im Widerspruch, sondern er ist es mit sich selbst und widerlegt sich in der Anwendung wie in der Speculation. Was der Skeptiker thut widerspricht dem was er sagt; was er sagt, dem was er gesagt hatte; was er räth oder fordert, dem was er übt; was er behauptet um den Dogmatismus zu bestreiten, dem was er aufstellt um seine eigne Lehre zu vertheidigen; was er verneint, dem was er bejaht; endlich ob er verneint oder bejaht widerspricht er seinem Vorsatz nie etwas zu bejahen! In ihm verläugnet der Mensch den Schriftsteller, der Instinkt bekämpft den Philosophen, die Methode bildet einen Gegensatz zu dem System. Durch diesen ewigen Antagonismus will er den Selbstmord des menschlichen Geistes herbeiführen oder constatiren; er bezeugt aber nur seine eigne Vernichtung, das-

[1]) Academica s. de judicio erga verum. Antw. 596.

[2]) Vergl. noch meinen Jordano Bruno II. 108 ff. 264 ff.

selbe Uebermaass welches ihm das Dasein gegeben tödtet ihn auch. Die Widersprüche die er selbst aufgesucht hat bringen ihn ums Leben. Mit dem Pyrrhonismus disputiren ist in der Philosophie was in der Mathematik die demonstratio ex absurdo ist, wo man beweist dass das Gegentheil eines Satzes unmöglich, dieser also richtig ist.

Von diesem innern Widerspruche muss die Polemik gegen den Skepticismus ausgehn [1]). In der That ist ja der Satz des Widerspruchs, jenes erste Gesetz der Logik, das einzige dogmatische Axiom welches die Skeptiker respectiren und respectiren müssen, indem auch sie nichts zugleich für wahr und für falsch, für seiend und nicht seiend ausgeben können, und wenn sie das Bejahen eines Dings für unmöglich erklären können sie es nicht zugleich für möglich erklären. Huet hat dieses Princip nie in Abrede gestellt, Sextus hat es für wesentlich erklärt [2]). Darin liegt nun schon eine erste folgenreiche Inconsequenz. Auch die Methode ist eine solche. Wenn denn alles widersprechend, gleichgiltig, dunkel, zweifelhaft ist, wenn der menschliche Geist nothwendig in Irrthum und Unwissenheit befangen ist, wozu die logische Procedur, die Definitionen, Divisionen, Distinctionen, Argumentationen und jener ganze scientifische Apparat in Huet's Werken? Mit welchem Recht wird hier vereinfacht, verallgemeinert, dort eine Induction oder Conclusion gezogen? Wie kömmt's dass die Regeln der Vernunft und Logik gelten sollen zur Rechtfertigung des Pyrrhonismus und bestritten werden wenn der Dogmatismus sie anruft? Wie kann Huet, freilich nur wenn die Natur unwillkührlich dem System ein Schnippchen macht, sein Gesetz des Zweifelns vergessen und ausrufen: Offenbar! Vernunftgemäss! oder: Gegen alle Evidenz! Gegen den gesunden Menschenverstand! Mit diesen Worten wird ja das Gebäude das man umgestürzt zu haben wähnte gerade wieder aufgerichtet. Uebrigens will ja der Pyrrhonianer überall sein Urtheil suspendiren, ein schwerer Entschluss der sich doch auf genügende Motive stützen muss: diese Motive aber, und

---

1) Fénélon, Démonstr. de l'exist. de Dieu P. II. ch. 1.

2) Adv. logicos II. 119, 34. Und warum sollten die Pyrrhonianer nicht ein Bischen Logiker sein da es der Teufel selber ist? Dante, Inferno XXVII. 41.

wären sie noch so schwach, setzten doch andre Urtheile, also die Urtheilskraft selbst voraus, und das was die Logik vernichten sollte dient nur dazu sie in ihrem besten Lichte erscheinen zu lassen. Denn entweder sind die Einwürfe des Skeptikers gegen die Verstandesoperationen gegründet, so gibts also doch etwas logisch sicheres oder gewisses, oder sie sind ungegründet, dann beweisen sie auch nichts gegen jene.

Aehnliche Widersprüche kommen sofort zur Erscheinung auf dem Gebiete der Physik und Moral, wo es sich um die Principien des äussern und innern Lebens, die Elemente des Denkens, die materielle und geistige Gewissheit handelt. Huet behauptet Geist und Materie, Gutes und Böses lassen sich nicht klar und fest scheiden. Aber wenn dem so ist wie kann er denn Seele und Körper einander entgegensetzen, die Urtheile jener durch die Empfindungen dieses bestreiten? wie kann er sich vermessen natürliche Anlagen des Geistes, Organe, Bedürfnisse des Leibes, Regungen des Gewissens beschreiben zu wollen? Wenn die Phänomene der sichtbaren wie der unsichtbaren Welt so unzuverlässig sind, wie kann er sich auf innere oder äussere Erfahrung berufen? Er nimmt die Verschiedenheit der Eindrücke an welche die Sinne empfangen und constatiren und schliesst dass die Sinne täuschen! Er gibt zu dass die Seele angenehme und unangenehme Empfindungen hat, bald im ruhigen Zustande der Ergebung und Hoffnung, bald im stürmischen des Stolzes und der Verzweiflung sich befinden kann, und beide Zustände unterscheiden und zwischen denselben wählen — und er schliesst dass wir nicht einmal sicher wissen ob die Seele ist und was sie für Eigenschaften hat! Mit andern Worten, den Idealisten gegenüber vertheidigt Huet die Wirklichkeit der Sinnenwelt, den Realisten gegenüber stellt er sie in Abrede; auf gleiche Weise verfährt er hinsichtlich der übersinnlichen Welt und ist nur consequent in der Inconsequenz.

In der That bleibt er nicht bei jener Verwirrung der Eigenschaftsbegriffe stehn, er will das Wesen selbst, die Wirklichkeit philosophisch vernichten. Nur Schein, Phänomen, Relatives soll stehn bleiben. Es wird leicht sein zu zeigen dass der innere Widerspruch des Systems auch hier sich findet. „Ich

will nur erzählen wie die Dinge mir erscheinen[1]), sie untereinander vergleichen, nicht untersuchen woher sie kommen, wie sie zu den Sinnen, zum Verstande gelangen ...." Wohl, aber das nennt man beobachten, abstrahiren, generalisiren: dazu ist schon nöthig zwei Reihen von Erscheinungen, dauernde, wesentliche und zufällige, ausserordentliche zu unterscheiden; diese Unterscheidung aber führt bereits über die blosse Erscheinung, über Qualität und Relation hinaus. Und wirklich kann Huet nicht umhin jene Unterscheidung zu machen, und sich so dem Dogmatismus zu nähern, aber mit seiner Phraseologie vom Schein meint er den natürlichen Consequenzen dieser fast unbewussten Richtung zu entgehn. Immer aber wird „Etwas" ein Sein, ein Wesen, bleiben; eine „Erscheinung" wird immer eine Existenz voraussetzen. Selbst der Begriff der „Wahrscheinlichkeit" weist auf häufigere, auf constante Erscheinung, also auf Wesentliches hin. Die Namen ändern nichts an der Sache, und mit aller eurer Aufmerksamkeit ja nur „Phänomene" „Verhältnisse" u. s. w. zu nennen unterscheidet ihr doch ohne es zu wollen, fast ohne es zu wissen, Substanz und Accidens, Ursache und Wirkung.

Auf diesem Umwege kömmt der Skeptiker zu der allgemeinen menschlichen Denkweise zurück; er lebt und handelt wie andre Leute, ja er folgt vorzugsweise der Gewohnheit, dem Instinct, dem Wege des groben, gemeinen Empirismus. Les apparences doivent nous diriger dans la pratique comme si elles étaient la réalité même. So beginnt der Pyrrhonismus mit dem idealistischen Satze: der Schein kann nicht die Wahrheit sein; und endigt mit einem ganz sensualistischen: die menschliche Wahrheit ist der Schein[2]).

So bleibt denn der Skeptiker nirgends seiner eignen Regel treu. Er wollte weder bejahen noch verneinen, Gründe und Gegengründe sollten sich überall die Wage halten, er wollte uns zwingen unser Urtheil zurückzuhalten und selbst neutral bleiben — und siehe da! überall dogmatisirt er; wechselsweise bejaht und verneint er, lobt oder tadelt, lässt die Schalen auf- und niederschwänken; vom verheissenen Gleichgewicht ist nichts zu sehn.

---

1) Sexti hypot. I. 1. 4. 23.
2) S. z. B. Traité II. c. 4.

Ja, er fällt sogar in das entgegengesetzte Extrem und will mehr demonstriren als möglich ist; er zerschellt sein Fahrzeug an der Klippe wo nur der rücksichtsloseste Dogmatismus scheitern kann. Sein Refrain [1]) ist ja: Man weiss nicht alles, also weiss man nichts!

Huet merkte wohl den Widerspruch; allein er glaubte in den Armen der Orthodoxie davor geborgen zu sein und suchte sich ausserdem durch das dialektische Kunststück zu helfen welches die alten Skeptiker die „Ausnahme des Beweises gegen den Beweis" genannt hatten. Es war zunächst ein Spiel mit Bildern. Bei Sextus ist die Rede von einem Feuer das sich selbst verzehrt nach dem übrigen Brennstoff, von einem Führer der, auf dem Gipfel des Berges angelangt, selbst umfällt, von einer Purganz die mit der Materia peccans zugleich aus dem Leibe abgeht [2]). Der Grieche sagte mit Homer: Jupiter ist der Vater der Götter und Menschen, und setzte hinzu: nur nicht sein eigner. Der Franzose sagt mit der Bibel: Simson begrub sich mit den Philistern zugleich unter den Ruinen [3]). Was sollen diese Bilder? Können sie die augenscheinliche Petitio principii rechtfertigen welche darin liegt wenn man behauptet: „wenn jemand sagt man könne nichts wissen, so nimmt er seinen eignen Satz nicht davon aus?"

Wir gehn aber weiter und behaupten dass Huet gar nicht einmal bei jenem negativen Dogmatismus stehn blieb, sondern für sich selbst ein ganz positives System hatte wie Sextus selbst und Gassendi, nemlich den Sensualismus und Empirismus. Den Sensualismus — insofern er von dem Satze ausgeht dass nichts im Verstand sei was nicht vorher in den Sinnen gewesen; dass unsre Ideen nur Bilder, nur Abdrücke und Schatten der Körper seien welche durch äussere Ursachen mittels der Organe und Nerven sich dem Hirne mittheilen [4]), und so die Intelligenz den Sinnen geradezu opfert. Den Empirismus — insofern er nicht mehr Vernunft und Ueberlegung, sondern Zufall, Mode, Gewohnheit zur Regel des Denkens und Wollens macht [5]) und

---

1) Sextus nannte das παλινῳδεῖν z. B. Adv. mathem. VII. 202.
2) Traité p. 126. Hypotyp. I. c. 29.
3) Traité p. 258. Adv. Mathem. VIII. 479.
4) Traité p. 188—204. Vgl. S. 13.
5) Traité p. 205. Vgl. Sext. adv. Math. I. c. 2. II. 158. VIII. 157 ff.

so hier die Beweggründe wie dort die Erkenntnissgründe rein von aussen herleitet und die innere lebendige Erfahrung des Ichs hergibt für eine zufällige, fremde.

Es würde nicht schwer fallen zu zeigen wie eng ein so grober Dogmatismus mit der Skepsis verbunden sein kann. Beide begegnen sich in dem Probabilismus, kommen aber damit, wie so eben nachgewiesen worden ist, auf einem Punkte an wo die eine Richtung die andre nothwendig aufhebt, und der schlecht verdeckte Widerspruch der Principien und Methoden rächt sich zuletzt auffallend an dem Philosophen selbst dessen Natur und System dermassen in Conflict kommen dass man deutlich sieht wie das letztere nur eine angenommene Rolle ist.

VIII. Der Skepticismus als Hilfsmittel des religiösen Glaubens.

Die Anhänger Pyrrhon's betrachteten ihre Speculation nicht als Zweck sondern als Mittel. Sie wollten auf dem Wege des Zweifels zu jener ruhigen Sorglosigkeit gelangen, welche der Seele Freiheit und Heiterkeit, dem Leben unverwüstliches Glück sichern, den Philosophen zum Heiland der Menschen machen sollte [1]. Nichts quält aber diese mehr als der Gedanke an den Unterschied zwischen Gut und Uebel. Wird dieser Unterschied ungewiss, so kehrt der Friede in das Gemüth ein und nach keiner Seite hin treibt und ängstigt die Leidenschaft.

Der Bischof von Avranches hat auch menschenfreundliche Absichten und die gleiche Panacee für jene Leiden. Er wagt es indessen nicht jenes ächt pyrrhonische Bild von dem philosophischen Glücke zu wiederholen, welches auf einem sturmgepeitschten Schiffe, mitten unter verzweifelnden Seefahrern ein Schwein vorstellt das ganz ruhig seinen Frass verzehrt [2]; er denkt an ein christliches Glück, an den Frieden Gottes; und der Skepticismus soll dazu dienen die heilsame Gnade der Kirche zu verbreiten. Allein es frägt sich ob das Mittel zum Zweck führt? ob der Weg ans Ziel gelangt! ob es wahrscheinlich ist dass die Bekehrung zur geoffenbarten Lehre am sichersten durch den Um-

---

1) ἀπάθεια, μετριοπάθεια, ἀταραξία, — φιλάνθρωπος καὶ ἰατρός. Adv. Math. I. init.

2) Diogen. Laert. IX. 68.

sturz alles natürlichen bewerkstelligt wird? ob die beste Apologie des Christenthums in der Verwerfung der Vernunft besteht? mit einem Worte ob dem religiösen Unglauben durch einen noch viel radicalern gesteuert, der Teufel durch Beelzebub ausgetrieben werden kann?

Uns will bedünken dass Skepticismus und Religion einander eben so sehr widerstreben wie Gewalt und Friede, Despotismus und Freiheit. Der Geist des erstern ist zu zweifeln, der der letztern zu glauben; zu glauben an einen mächtigen, guten und weisen Gott welcher die Menschen so hat schaffen können und wollen dass sie können und wollen das Wahre erkennen, das Schöne lieben und das Gute thun; und zu hoffen dass dieselben zur Befriedigung jedes legitimen Bedürfnisses ihrer Natur gelangen werden. Die beiden Tendenzen sind also mit einander durchaus im Widerspruch, und der Schluss vom absoluten Zweifel auf das absolute Glauben ist ganz unstatthaft, da jener uns mit dem Vermögen zu räsonniren das zu schliessen zugleich absprechen muss. Pyrrhonismus und Evangelium können sich über die Heiligkeit Gottes und die Würde des Menschen schlechterdings nicht verständigen; dieses auf jenen stützen heisst also auf Sand bauen. Zudem darf nicht vergessen werden dass Huet den Pyrrhonismus nicht als ein Uebel darstellt, welches durch den Glauben zu einer Wohlthat genützt werden soll, sondern als ein an sich gutes, als die Wahrheit selber. Der Menschengeist soll ja absolut unfähig sein zur Erkenntniss und somit ist die Kluft zwischen dem System und dem Christenthum unübersteiglich. Von einer gegenseitigen Unterstützung kann nicht die Rede sein. Im Gegentheil muss der Zweifel den Glauben selbst untergraben.

Das Christenthum stützt sich vielmehr auf die natürlichen Vernunftanlagen. Beim Kinde wendet es sich ebensosehr an den Verstand als an das Herz. Der Erwachsene gebraucht seine geistigen Vermögen um den kindlichen Glauben zu stärken und zu bilden. Die Vernunft des Mannes untersucht die Beweise der Religion, die Ansprüche der Offenbarung, oder doch die Rechtstitel der Kirche wenn sie diese und jene vertreten will. Die Kirche selbst, wenn sie überzeugen und bekehren will, da wo ihr Abneigung oder Irrthum begegnen, muss sich an das Denkvermögen wenden. Eben so muss das Ansehn der Bibel die Probe der Voruntersuchung bestehn. Religionsunterricht und

Apologetik würden ohne dieselbe in die Luft bauen [1]). Von jeher hat die Schule den Nutzen und die Nothwendigkeit der wissenschaftlichen Vorbereitung auf den Glauben anerkannt. Geschichte, Exegese, Kritik, Dialektik, Psychologie, Metaphysik und manche andre Kenntnisse, welche der Theologie so gut als der Philosophie angehören, sind als unerlässliche Begründung der Credibilität, als praeambula ad articulos fidei erachtet worden.

Welchen Gebrauch will nun unser Pyrrhonianer von denselben machen? Bald verschmäht er sie, bald bedient er sich ihrer. Da wo er sie verschmäht setzt er an ihre Stelle das Princip der rückhaltlosen Unterwerfung unter das göttliche Licht [2]), welches Princip allerdings kein vernunftgemässes (obsequium rationabile) ist und nimmermehr der Frage begegnet, wie und woran denn das göttliche Licht zu erkennen sei, und warum es eine rückhaltlose Unterwerfung fordern könne? Da wo er sich aber jener wissenschaftlichen Begründung bedient schwächt er sie zugleich, weil er die Gesetze des Geistes und der Natur verneint auf welche sie sich doch stützen müssen und ihnen keine andre als eine sogenannte menschliche Gewissheit zuerkennt [3]), ja nur eine blosse Wahrscheinlichkeit. Was soll mit dieser Verklausulirung gesagt sein? Nie hat jemand der Wissenschaft eine übermenschliche Gewissheit zuschreiben wollen. Und selbst wenn es bei der blossen Wahrscheinlichkeit sein Bewenden haben müsste, so wäre doch immer die Vernunft allein competent darüber zu entscheiden. Der consequente Pyrrhonismus muss diese Competenz bestreiten, und ist er genöthigt sie anzuerkennen so vernichtet er sich selber.

Um nun diesem Widerspruch auszuweichen greift Huet zu allerlei Ausflüchten. Bald behauptet er der religiöse Glaube bedürfe gar der natürlichen Gotteserkenntniss nicht [4]). Bald soll das sichtbare Zeugniss der Schrift, bald das unsichtbare des hei-

---

1) Le véritable usage de la raison qui est en moi est de ne rien croire sans savoir pourquoi je le crois et sans être déterminé à m'y rendre sur un signe certain de vérité. Fénélon, Lettres sur la religion. Ed. 1810. T. II. p. 255.

2) Traité III. c. 15. Vgl. Le Clerc, Bibl. anc. et mod. XVIII. 162.

3) Dem. evang. p. 6. 11. 18. Qu. alnet. l. 1. c. 3. §. 6. c. 5. §. 3. Traité l. 3. c. 15. p. 288.

4) Qu. Alnet. l. 1. c. 3. Traité p. 280 ss.

ligen Geistes, was er die erste offenbarende Wahrheit, den innern Hauch, das Licht der Gnade nennt, alle andern Glaubensgründe und Vorstudien entbehrlich machen. Dies ist aber eine willkührliche Vermengung ganz verschiedner Dinge. Es ist ja hier nicht die Rede von jener lebendigen und thätigen Erregung des Herzens welche eine glühende Liebe zu Gott und dem Heiligen entzündet, das Gewissen ergreift und das ganze Leben umwandelt in Anbetung und Gehorsam. Es ist die Rede von historischen Thatsachen und Vernunftgründen welche dem unwissenden, zweifelnden, irregeleiteten Verstande begreiflich gemacht und empfohlen werden sollen. Verstand und Seele sind aber zweierlei; Unterweisung und Erörterung ist etwas anderes als Gebet und Erbauung; theoretische Principien sind nicht mit Grundsätzen der Moral und Praxis zu verwechseln. Allerdings besteht zwischen beiden eine nahe Verwandtschaft. Wo es aber gilt über die Zulässigkeit des Pyrrhonismus in der Religion zu entscheiden müssen sie getrennt betrachtet werden. Uebrigens weiss der Fromme selbst jene natürlichen und menschlichen Glaubensgründe auf Gott zu beziehn und von ihm als eine Gnade herzuleiten [1]).

Was das Zeugniss der Schrift betrifft, so dreht sich Huet offenbar wieder in seinem Zirkel herum. Nachdem er bewiesen hat dass unsre Sinne uns nicht das Dasein der Körper unträglich beweisen können, behauptet er doch die Wirklichkeit der Materie aus dem Grunde weil die Bibel von einer physischen Schöpfung spricht [2]). Allein was die Bibel sagt, d. h. doch zuletzt ein beschriebenes oder bedrucktes Papier, weiss ich ja nur durch meine Augen und Ohren, denen zu misstrauen man mir so eben dringend empfohlen hat. Meine Sinne können nicht sicher wissen ob es Körper gibt, woher wissen sie denn nur dass es eine Bibel gibt [3])?

1) inspiratio Sp. S. praeveniens. Concil. Trid. Sess. VI. can. 3.

2) Qu. Alnet. l. 1. c. 3. §. 4. Traité l. II. c. 2.

3) Arnauld, Des vraies et des fausses idées p. 324. 333. Huet's Theorie findet sich merkwürdigerweise schon bei dem Idealisten Malebranche (Vgl. Eclairc. sur le livre Recherche de la vérité p. 69 Bayle dict. Art. Zénon) und später bei Fardella und Norris (Journal des Savans 1696. p. 551 f.). Gleichzeitig berief sich ein andrer Platoniker, Berkeley, auf die Bibel um zu beweisen dass es keine Körper gebe. Warum ging Huet nicht lieber hier in die Schule? Einfach darum weil Berkeley im Grunde ein

Wenn es aus dem Bisherigen klar ist dass der christliche Theologe nothwendig auf den Dogmatismus des natürlichen Glaubens fusst, wie kömmt es dass Huet dennoch die Skepsis vorzieht? Aus zwei Gründen, sollten wir meinen: erstlich weil er eine blinde Unterwerfung dem Geiste des Christenthums angemessener glaubt als eine vernünftig freie; zweitens weil er fürchtet die evangelische Demuth finde bei dem Dogmatismus ihre Rechnung nicht. Letzteres beruht auf einem offenbaren Irrthume. Man denke sich den menschlichen Geist so hochmüthig als man will, so folgt daraus noch nicht dass das natürliche Wissen und Glauben allein aus dieser Quelle entspringt, dass es nicht verbunden sein kann mit dem Bewusstsein unserer Beschränktheit, dass die Vernunft, die doch auch ein Werk Gottes ist, nothwendig irreligiös sein müsse. Wie viele Naturforscher, Mathematiker, Historiker, Denker ersten Ranges beweisen von diesem allem das Gegentheil! Huet selbst gibt zu [1]) dass die Vernunft von nichts gewissere Erkenntniss haben kann als von Gott und dass alle Gegenbeweise der Gottlosen leicht zu widerlegen sind. Zwar setzt er hinzu, die Gewissheit dieser Erkenntniss sei noch keine vollkommene, allein so viel liegt doch darin dass die Vernunft nicht von Natur atheistisch ist. Mag er doch den Hochmuth schlechter Philosophen, sogenannter Esprits forts geisseln; aber wenn er von ihren Verirrungen ausgehend alle Philosophie verdammen will so ist dies gerade so unbillig als wenn seine Gegner etwa wegen der Schlechtigkeit einiger Pfaffen die Religion selber verwerfen wollen. Uebrigens ist es merkwürdig wie Huet sich wie geflissentlich demselben Vorwurf aussetzt den er einst den Cartesianern gemacht hatte. Wie war er über sie hergefallen dass sie Geschichte und Gelehrsamkeit verschmähten, dass sie, nach Malebranche's Ausdruck, nicht mehr wissen wollten als Adam gewusst! und jetzt gelten ihm nur die für Philosophen die wissen dass sie nichts wissen [2]). So konnten die Dogmatiker seine Amönitäten [3]) mit ähnlichen bezahlen.

Gegner des Skepticismus war. Vgl. dessen Principles of Knowledge I. §. 87. 93. u. s. w. Beattie essay on the nature of truth. P. II. ch. II.

1) Traité p. 275.

2) ibid. p. 99.

3) apaedeuti, imperiti, tenebriones, lucifugae — Comment. de rebus ad eum pertin. l. V. p. 340 (1718).

Das ganze Unternehmen das Evangelium gleichsam auf den Pyrrhonismus zu pfropfen, beruht also auf einer Täuschung. Der letztere, weit entfernt mit dem christlichen Glauben solidarisch sich verbinden zu können, muss für ihn eine Verlegenheit, sagen wir gerade ein Nagel am Sarge sein. Er zerbricht ja die Leiter auf welcher er sich zur Firste erheben will, wie kann er als Gerüste dienen [1]? Von dieser Seite her wäre das Proselytenmachen weder geschickt, noch klug, noch aufrichtig, mehr noch es wäre geradezu unmöglich. Das Christenthum kann den Satz ad credendum utile esse non credere nicht brauchen und sich nur mit einer dogmatischen Philosophie befreunden [2]. Der Bischof Huet meinte zwar eben so gut den Pyrrhonismus lehren zu können, als der Priester Gassendi ohne Anstoss den Epicurismus aufgefrischt hatte [3], und allen billigen Forderungen Genüge geleistet zu haben wenn er seinen Zweifel einen christlichen nannte. Aber Wörter lassen sich leichter zusammenkoppeln als Ideen vereinigen. Auch der Pater Baltus meinte den Teufel einen Propheten nennen zu können weil er in den heidnischen Orakeln die göttliche Inspiration nachäffte [4]. Ein neuerer dem Skepticismus gar nicht ungünstiger Mystiker hat kein Bedenken getragen das sophistische Spiel Huet's eine Lästerung der Schrift und eine Lüge gegen den h. Geist zu nennen [5].

IX. Die Gegner Huet's.

Da wir schon von dem Eindrucke gesprochen haben welchen Huet's letzte Schrift in Frankreich selbst gemacht, so haben wir es hier hauptsächlich mit dem Auslande zu thun, und bezwecken dabei nur eine kurze literärhistorische Uebersicht.

Wir beginnen mit Holland, jener zweiten Heimat Descartes', dem Lande welches im 17. Jahrhundert die Rolle Venedigs im vorhergehenden übernahm, dessen Freiheit mit Ruhe und Ordnung sich paarte und die Aufklärung zur Stütze hatte [6], und

---

1) Vinet, Etudes sur Pascal p. 215 ss.

2) Qu. Alnet. p. 4. Vgl. La Placette, Traité de la conscience p. 377. Buddeus de atheismo et superst. c. II. §. 4. — Diderot sagte: le premier pas vers la philosophie c'est l'incrédulité.

3) Traité p. 294. Vgl. Bayle, Oeuvres IV. 537.

4) S. des P. Garasse summ. theol. p. 66.

5) Fr. Schlegel philos. Vorlesungen II. 433.

6) Condorcet élémens du calcul des probabilités p. 172.

wo alle theologischen Parteien, Arminianer, Gomaristen, Socinianer, Coccejaner gleich eifrig sich des Cartesianismus annahmen. Hier hatte Huet zwar einige seiner Argumente zusammenlesen können, aber sein Pyrrhonismus war auch hier zum voraus refutirt [1]).

Zunächst begegnen wir dem Gröninger Professor Martin Schoock [2]) einem mittelmässigen Metaphysiker aber geschickten Dialektiker und ausgezeichneten Geschichtschreiber der Philosophie, aus dessen Schriften Huet vieles zu seiner Kritik Descartes' Dienliche schöpft [3]), den er aber nie nennt weil derselbe eben so eifrig gegen Sextus loszieht als er den Aristoteles und Gassendi lobt, und mit Hilfe der Bibel und Vernunft die Skeptiker bestreitet als eine gens dura nescia cedere, welche nicht sowohl geistreicher als hochmüthiger seien denn die Dogmatiker [4]).

Noch gründlicher wurde Huet widerlegt nach dem Erscheinen der Censura und der Alnetanen durch Pierre de Villemandy, Rector des wallonischen Collegiums zu Leyden [5]). Als Eklektiker versuchte dieser Gassendi mit Descartes zu versöhnen, wesentlich auf letztern sich stützend, und das Cogito ergo sum zum Ausgangspuncte des Philosophirens, die sinnliche Evidenz zum Kriterium der Wahrheit, die geistige Wahrnehmung als Bürgschaft für die Existenz der Seele nehmend. Obgleich in seiner Polemik zu sehr übertreibend galt er noch im 18. Jahrhundert als einer der gefährlichsten Feinde des Pyrrhonismus.

Auf diese beiden berief man sich in Holland als das Traité erschien [6]). Doch darf auch Crousaz hier nicht übergangen wer-

---

1) Gelegentlich machen wir auf einen Irrthum Tennemann's (vgl. auch Stäudlin Gesch. des Sceptic. II. 60.) aufmerksam, welcher hier einer Dissertation erwähnt die Alph. Turretin 1692 zu Leyden unter Fr. Spanheim vertheidigte und Pyrrhonismus pontificius betitelte. Sie gehört gar nicht hieher und will nur (gegen die Variations des Bossuet) beweisen dass die katholische Kirche selbst uneins in sich sei hinsichtlich der päbstlichen Gewalt.

2) De Scepticismo ll. IV. Gron. 1652. Vgl. dessen Philosophia cartesiana.

3) l. c. l. II. c. 4ss. p. 87 ss. Huet's stark gebrauchtes Exemplar von Schoock ist auf der Nationalbibliothek R. 2042.

4) l. c. l. III. c. 4. l. IV. tot.

5) Scepticismus debellatus. 1697. 4.

6) Le Clerc bibl. anc. et mod. T. 18. P. II.

den, welcher in seinem heftigen und wortreichen Werke[1]) als Logiker und Mathematiker den gesunden Menschenverstand gegen den systematischen Zweifel in Schutz nimmt und in sarkastischer Sprache gegen das „Steckenpferd,“ die „Luftsprünge“ u. s. w. der Skeptiker zu Felde zieht und zeigen will dass sie zumeist mit der Stange im Nebel heromfahren. Er unterscheidet übrigens einen gemässigten Skepticismus dessen Berechtigung durch psychologische Beobachtungen erwiesen wird, und kann um so schärfer dem absoluten Pyrrhonismus zu Leibe gehn[2]).

In Deutschland begnügte man sich beinahe mit den Arbeiten der Holländer, sowohl in der periodischen Presse als in einzelnen Monographien. In Bezug auf erstere nennen wir die Acta eruditorum[3]) in welchen Huet der Humanist dem Skeptiker entgegengestellt wird. Von den andern erwähnen wir vorzüglich eine Widerlegung von Grosse, einem Schüler Wolf's[4]), welche nebst der des Italieners Muratori in höherm Grade unsere Aufmerksamkeit verdient. Von beiden daher noch einige Worte; und zwar von letzterm zuerst, da es ein eignes Interesse bietet einen in vieler Hinsicht Huet vergleichbaren und jedenfalls ebenbürtigen Geist ihm gegenüber stehn zu sehn.

Muratori's[5]) drei vorzüglichste philosophische Schriften[6]) können hier nicht getrennt werden, obgleich nur die eine unmittel-

---

1) Examen du pyrrhonisme anc. et mod. 1733. Fol.

2) p. 53. 98. Vgl. dessen Logik 1725. III. p. 22. „Ces fins tacticiens [Sextus, Bayle, Huet] battent moins les dogmatiques que la compagne.“

3) L. 86. p. 80 ss. Cf. Buddei Anal. hist. philos. p. 213 ss.

4) Wir übergehn Egger in Bern (de viribus mentis humanae contra Huetium 1735.), Zimmermann in Zürich, Petermann in Leipzig.

5) Lud Ant. Muratori geb. 1672 zu Modena † 1750 einer der gelehrtesten Polygraphen, Historiker, Jurist, Theolog, Literator (Opp. in 36 tom. 4. Arezzo 1767—80), war besonders durch seine historischen und antiquarischen Sammlungen berühmt. Der Geschmack mag seine schwache Seite gewesen sein, dafür aber darf ihm niemand Unbefangenheit, Ruhe, Freimüthigkeit in der Behandlung der Geschichte, des Rechts, der Politik und Religion absprechen. Wir erinnern an seine de ingeniorum moderatione in religionis negotio; de naevis in religionem incurrentibus; della publica felicità oggetto de' buoni principi. Vor der Inquisition schützte ihn nur die Freundschaft Benedict's XIV.

6) Delle forze dell' intendimento umano ossia il pirronismo confutato. Ven. 1735. Ed. II. 1745. Ed. III. 1756. Della forza della fantasia umana. ed. II. ib. 1753. Filosofia morale. Nap. 1737.

bar unsern Gegenstand betrifft. Sein Streben geht gleichmässig dahin zu beweisen dass die Seele durch den Willen das Gute wünschen und thun, durch die Vernunft das Wahre suchen und finden, durch die Einbildungskraft[1]) das Schöne lieben und verwirklichen kann. Die Entwicklung dieser Philosophie gehört nicht hieher. Es genügt zu erwähnen dass er von dem *Γνῶϑι σεαυτόν* ausgehend in dem Urinstinkt der Selbstliebe eine Reihe von Mobilen der menschlichen Thätigkeit (appetiti) entdeckt welche denselben Zweck, das Glück, verfolgen. Darauf weist er nach wie die Tugend, als die allein der göttlichen Ordnung angemessene, auch allein wirklich diesen Zweck erreichen kann. Obgleich eingestandnermassen in die Fusstapfen Platon's und Descartes' tretend, nennt er sich doch gern einen christlichen Philosophen, und sucht von diesem Standpuncte aus die Lücken der Vernunfterkenntniss zu ergänzen ohne den eigenthümlichen Werth dieser letztern zu verkennen. Es liegt am Tage dass er sich mit dem anonymen Buche „von der Schwachheit des menschlichen Geistes" nicht befreunden konnte. Er möchte glauben dürfen dass es nicht von Huet sei[2]), obgleich die Verwandtschaft mit dessen andern Werken zu offenbar ist; er nennt es ein Scandal für die Kirche; er will hoffen dass der Vf. verrückt war (pazzo); wehe ihm wenn dies nicht der Fall sein sollte! Er hält es für Pflicht ihn nachdrücklich zu bestreiten, und um es mit grösserm Erfolg zu thun wählt er den Standpunct Gassendi's, nicht den Descartes', und zeigt wie die Mässigung im Dogmatisiren (das kritische Verfahren) zugleich dem Skepticismus Abbruch thut. Er ist überzeugt dass gesunder Vernunftgebrauch und aufrichtige Wahrheitsliebe nothwendig zur Gewissheit führen, hinsichtlich des Daseins Gottes und der Seele. Den Grundfehler seiner Gegner findet er in dem immerwährenden Schliessen vom Besondern aufs Allgemeine, in dem übertriebenen Generalisiren. Ueberhaupt folgt er in den elf Capiteln in die sein Werk zerfällt Schritt für Schritt der Exposition Huet's und schont ihn wenig. Aber so unerbittlich er gegen den Pyrrhonismus ist,

[1]) Unter fantasia versteht er (wie auch Bossuet, De la connaissance de Dieu ch. 1) nicht blos das Vermögen Bilder zu reproduciren, sondern überhaupt ein zwischen den Sinnen und dem Geiste vermittelndes.

[2]) il preteso Mgr. Huet. ed. III. p. XI. XVII. 186 s.

so sehr würde man sich irren wenn man ihn für einen blinden Dogmatiker hielte. Dazu hatte er zu viel Verstand und gesundes Urtheil, und wie ihm denn Moral und Gemeinwohl, für welche Huet zu predigen vorgegeben, wirklich am Herzen lagen, so unterscheidet er das was er christliche Philosophie nennt sorgfältig von theologischer Scholastik. Darum hält er einen vernünftigen Zweifel für sehr heilsam und bekennt dass kein System uns zur vollen Wahrheit, zur absoluten Gewissheit führen könne; unser Denkvermögen, sagt er irgendwo, muss es machen wie der Arme, der sich nährt und kleidet wie er kann, nicht wie er wohl wünschte [1]). Muratori's Werk übte grossen Einfluss in den italienischen Schulen. Es erlebte drei Auflagen während das von Huet nicht einmal übersetzt wurde. Die ausgezeichnetsten Denker der damaligen Zeit zollten ihm ihren Beifall; so der Neapolitaner Genovesi, der Cardinal Gerdil, Richieri der Schüler Leibnitzens, das Institut von Bologna.

Was Muratori für Italien, hatte Grosse für Deutschland geleistet [2]). Beide Schriften begegnen sich in mehrern Stücken, sind aber auch wieder verschieden von einander. Zuerst fällt dem Leser auf dass der Deutsche eben so viel Verehrung für Huet zur Schau trägt als der Italiener Strenge gegen denselben bewiesen hatte. Er nennt ihn nie ohne das Beiwort hochberühmt zu seinem Namen zu setzen. Er klagt ihn nie an, entschuldigt ihn wo es immer geht, redet von seiner Gelehrsamkeit und Tugend wo Muratori von Wahnsinn und Doppelzüngigkeit gesprochen. Ein Mann „der 80 mal die hebräische Bibel gelesen und täglich mehr als zwei Stunden betete" war allerdings solcher Bewunderung würdig. Hat er sich trotzdem geirrt, so geschah es, nach Grosse, weil er sehr dunkle Begriffe von Wissen, Gewissheit und Zweifel hatte. Diese Begriffe müssen berichtigt werden, weil sonst der Skepticismus unter dem Patronat eines solchen Mannes zu viel Schaden anrichten würde. Grosse selbst, ein Arzt, ist Leibnitzianer, so zwar dass er zunächst in die Denkweise Wolf's eingeht, dessen Grundsätze

1) della fantasia p. 166.

2) P. D. Huetius von der Schwachheit und Unvollkommenheit des menschlichen Verstandes. Aus d. Franz. mit Anmm. Frankf. a. M. 1724. 8. Anonym.

in die Medicin einzuführen er sich befliss. Indessen folgt er nicht ausschliesslich dem eben aus Preussen vertriebenen Philosophen, dessen Name damals in Deutschland oben an stand. Er hasste die engherzige Schulweisheit und empfahl einen gewissen Eklektismus [1]). Grosse's Schrift blieb nicht ohne Einfluss [2]). Was Kahle zwanzig Jahre später gegen La Mothe Le Vayer schrieb war im Grunde nur eine neue nicht verbesserte Auflage von Grosse's Buch. Auch dem Verfasser des neuen Organon, dem tiefsinnigen und bizarren Lambert [3]) war es nicht unbekannt geblieben. Es sind sogar Spuren nachzuweisen dass Kant bei seinen Studien über Hume und Wolf aufmerksam geworden war auf die Art wie Grosse für letztern gegen erstern in die Schranken getreten war.

Was die Form seiner Kritik betrifft, so geht Grosse nicht systematisch zu Werke wie Muratori, sondern schreibt eigentlich einen Commentarius perpetuus zu Huet's Traité, wobei es ihm möglich wird jeden Satz zu analysiren, jeden Sophismus aufzudecken, jedes Körnlein Wahrheit aufzulesen und von der Spreu zu sondern. Zumeist weist er nach dass sein Autor viel mehr aus seinen Prämissen zieht als eigentlich darin liegt, und dass die Vorwürfe die er dem menschlichen Geiste macht viel weniger von diesem an sich verschuldet sind als von dem hochmüthig anspruchvollen Verfahren der Philosophen selbst. Das religiöse Ziel welches dem Skepticismus angewiesen wird, erscheint ihm als ein ungeheurer Unsinn. Das eigenthümlichste und interessanteste aber an Grosse's Kritik ist die, auf leibnitzischem Grund und Boden aufgebaute Entwicklung der Begriffe Wissen, Gewissheit und Zweifel, in deren Unklarheit er, wie gesagt, den Hauptfehler seines Gegners sieht. Wir können nur mit Mühe der Versuchung widerstehn diesen Theil näher zu beleuchten; allein wir müssen uns das Vergnügen versagen die klare Auseinandersetzung des Verfassers wiederzugeben, weil uns dies doch zu weit von unserm eigentlichen Gegenstand entfernen würde.

---

[1]) Vgl. Erdmann, Geschichte der neuern Philosophie T. II. 1. p. 362.

[2]) Vor ihm hatte noch der tübinger Kanzler Pfaff aber mit weniger Geist und Geschick seine Dissertationes antibaelianae geschrieben.

[3]) S. meinen Artikel über ihn im Dictionnaire des sciences philosophiques.

X. Verwandte Erscheinungen in der französischen Literatur.

Wir könnten hier unsre Arbeit als beendigt ansehn, wenn wir nicht gerne noch einen Blick auf die Vorläufer und Nachfolger Huet's unter den französischen Philosophen würfen; denn über diese Grenze hinaus zu schauen erlauben wir uns bei dem besondern Zwecke des gegenwärtigen Aufsatzes nicht. Schon 1718 hat J. A. Fabricius die Bemerkung gemacht dass Frankreich fruchtbar an Skeptikern gewesen [1]). Huet hat dies ebenfalls nicht übersehn; aber er vermeidet es sich auf seine Landsleute zu berufen, und wo er sie nennt thut er es mit einem gewissen vornehmen Naserümpfen [2]). Vielleicht fühlte sich seine Eitelkeit beleidigt durch den europäischen Ruf der Werke von Montaigne und Charron; allein gewisser ist dass er, bei den vielen Berührungspuncten die er mit denselben hatte, sich hüten musste mit ihnen zu nahe zusammenzukommen, weil sie eben in der geistlichen Sphäre nicht eben im besten Geruche standen. Es lassen sich aber noch weitere Schattirungen in ihrer beiderseitigen Weise zu philosophiren angeben.

Montaigne († 1592) war ein franker, freier Pyrrhonianer [3]), und trieb das System noch über die Grenze hinaus wo Huet anhalten wollte; z. B. wo er die Gewohnheit, welcher Huet einen praktischen Nutzen einräumte, une violente et traitresse maitresse d'école nennt, qui hébète nos sens, qui nous dérobe le vrai visage des choses. Sodann ist er von Haus aus ein Spötter, der sich über die Skeptiker eben so gut lustig macht als über die Dogmatiker, ein Liebhaber von Anekdoten und Beispielen, ein geistreicher Schwätzer, voll Beweglichkeit und egoistischer Träumerei, dem es weniger drauf ankömmt die rechte Meinung zu sagen als die seinige. Huet war vielmehr ein schulgerechter, gelehrter Denker und Systematiker. Und doch stimmen im Grunde ihre Theorien zusammen. Montaigne ist Skeptiker weil ihm dies der einfachste und leichteste Weg zur Gemüthsruhe zu sein scheint, statt dass Wissenschaft und

---

1) In der Zueignung seiner Ausgabe des Sextus an den Herzog von Orleans.

2) Huetiana p. 16.

3) Essays l. II. ch. 12.

Lehrgebäude einem den Kopf nur mit Irrthümern füllen und schwindeln machen. Auch er untersucht nicht ernstlich die Tragweite des menschlichen Denkvermögens. Solcherlei Untersuchungen machen ja zu viel „Schwulitäten [1]).“ Freilich legte er es auch nicht drauf an den Skepticismus zum Werkzeuge des Glaubens zu machen; er will nur das „bequeme Kopfkissen des Zweifels auf das breitere Schulterkissen der Kirchenlehre legen;“ aber man sieht deutlich dass ihm jenes zu seiner Ruhe genügen könnte.

Der Canonicus Peter Charron von Cahors war der Erbe Montaigne's in beiden Bedeutungen des Wortes; dazu der systematisirende Redacteur seiner Einfälle. Wie sein Freund freisinnig und allem Zwange gram, war er weniger geistreich und erfinderisch, dafür aber ernster und gewissenhafter. Obgleich Theolog und nicht unberühmt als Prediger hatte er doch nicht verschmäht Belehrung bei Plutarch und Seneca zu suchen und wollte selbst nicht fürs Kloster sondern für das Leben schreiben [2]). Den geistlichen Chorrock hatte er mit dem Pallium des Philosophen vertauscht. Bei ihm ist der Zweifel schon nicht mehr, wie bei seinem Lehrer, eine Ahnung, sondern eine Ueberzeugung. Was weiss ich? hatte jener gefragt. Ich weiss nicht! sagte der Jünger. Daher auch schon mehr Analogie mit Huet; Methode, Ordnung (die freilich andern langweilig erscheinen konnte [3]), schulgerechte Deduction, und das eingestandne Bestreben „dem Geiste Blei an die Sohlen, nicht Flügel an die Schultern zu heften.“ Auch Charron gründet die Skepsis auf den Sensualismus; auch seine praktischen Grundsätze sind dieselben die wir oben bei dem Bischofe von Avranches haben kennen lernen: Alles beurtheilen, sich mit nichts zu tief einlassen, frei bleiben von jeder allzulebhaften Neigung; Andern sich leihen, nur sich selber sich geben; die Geschäfte zu Handen, nicht zu Herzen nehmen; wenig anderswo anbeissen und sich an sich selbst halten — solche gute Rathschläge finden sich gleichmässig bei bei-

1) Malaisance. Ich bitte für das Wort um Entschuldigung. Es ist unmöglich mit unserer Salon-Sprache die eigenthümlich-gemüthliche Farbe des Stils des 16. Jahrhunderts wiederzugeben, und ich muss ohnehin das beste verwischen wenn ich es nicht gerade im Original abschreiben will.

2) De la Sagesse, Préface.

3) So das Urtheil Pascal's, Voltaire's, Diderot's.

den[1]). Auch darin endlich begegnen sie sich, wiewohl weniger augenscheinlich, dass sie beide den Skepticismus mit der Moral und Religion in Verbindung bringen, von ihm Seelenruhe, Vollkommenheit und Glück erwarten[2]. Vor seinem Hauptwerke hatte Charron ein weniger bekanntes: „Die drei Wahrheiten“ herausgegeben (gerade wie Huet seine Demonstratio) in welchem er gegen den Unglauben polemisirt und zwar zuerst das Dasein Gottes gegen die Atheisten vertheidigt, sodann das Christenthum gegen Juden, Heiden und Muhammedaner, endlich die römische Kirche gegen die Protestanten. Wir könnten leicht Stellen anführen aus welchen hervorgeht dass auch nach ihm die Laufbahn des Geistes ihren Zielpunct in den Armen der Kirche hat[3]). Und doch hegt Huet gegen diesen Mann eine heimliche Abneigung und will ihn nicht als seinen Vorläufer anerkennen. Warum das? Mir däucht aus zwei Gründen. Einmal bleibt Charron nicht consequent und lehnt sich oft gegen Aristoteles und die Schule auf, weil sie die Erkenntniss zu ausschliesslich von den Sinnen ableiten, und den Verstand, der doch die Hauptsache sei, für gar nichts achten, und spottet gegen die gelehrten Halbphilosophen (eben die Leute von der Art wie Huet) welche lieber in den Büchern als in sich selbst zunächst den Menschen, und im Menschen die Natur und die Gottheit studiren, während doch alles zu diesem Studium auffordert[4]). Noch mehr aber trennen sie sich hinsichtlich der Moral. Charron vindicirt der natürlichen Moral eine völlige Unabhängigkeit und eine gesetzgebende Autorität welche gegen die der Offenbarung um nichts zurücksteht. Die Rechtlichkeit, der Sinn für Pflicht und Recht reden eine ebenso untrügliche Sprache als Patres und Concilien; Vernunft und Natur leiten uns im praktischen Leben so sicher als der h. Geist und die Gnade. „Folge der Natur, sagt er[5]), werde was du sollst; sei so gut als du kannst; beherrsche Sinne und Leidenschaften; horche auf Gewissen und Gott; sei deiner selbst würdig ..... Sei rechtschaffen, auch wenn du nie ins

---

1) De la Sagesse l. II. ch. 2. Huet, Traité l. III. ch. 8—11.

2) Ce paix et peu, qui forme une harmonie très-mélodieuse. Charron l. c.

3) Vgl. de la Sagesse l. I. ch. 14.

4) ibid. l. I. ch. 1. 3. 15. l. II. ch. 2.

5) De la Sagesse II. 5.

Paradies kämest, weil die Natur, die Vernunft, d. h. weil Gott es will ...." Wie hätte Huet solche männliche und stoische Grundsätze bekennen können, welche im Grunde dieselben sind die später unter dem barbarischen Namen des kategorischen Imperativs empfohlen wurden! Endlich musste auch Charron's Meinung von den Jesuiten Huet's Antipathie erregen. Hatte er sie doch, von einem der ihrigen für den Patriarchen der Freigeister erklärt, Formalisten und Pharisäer genannt die in der Religion das Wesen dem Schein opferten und ihnen jede Urtheilsfähigkeit in philosophischen Dingen abgesprochen.

Viel näher stand Huet, obgleich sich eben so wenig auf ihn berufend, dem portugiesischen Arzte Franz Sanchez, welcher 1632 als Professor der Philosophie in Toulouse gestorben war. Dieser, der ohnehin lateinisch schrieb, wusste durch grosse Behutsamkeit der lauernden Kritik der Orthodoxen zu entgehn, und polemisirte lieber gegen die Dialektik der gemeinen Aristoteliker, deren Wissenschaft er der Circe verglich die ihre Anbeter in Esel verwandelte. Uebrigens war er ein entschiedner Pyrrhonianer. Der Titel seines Werkes [1]) würde hinreichen dies zu beweisen. Alle Erkenntniss kömmt nach ihm durch die Sinne; aber die Veränderlichkeit der physischen Eindrükce macht sie ungewiss und die Wissenschaft unmöglich. Die Männer der Schule, mit dem Despotismus ihrer Lehrsätze, können ihn nicht befriedigen: er wendet sich an die Dinge selbst, sie auszufragen, sie mit Hilfe der Vernunft zu beurtheilen, und siehe auch hier ist das Ergebniss: Quo magis cogito, eo magis dubito! Es gibt also nur Eine Wahrheit, dass der Mensch nichts wissen kann; sonst müsste er das Gewusste definiren können; dazu bedarf es der Worte; diese aber haben keine feste Bedeutung, keinen sichern Gegenstand, sie sind Erzeugnisse des gemeinen, gedankenlosen Volkes. Behalten, sich erinnern, ist nicht wissen. Zu letzterm gehörte eine unbeschänkte Erfahrung, ein vollkommner Verstand — wer kann sich dieser rühmen? Solche Ideen mussten Huet für den Mann einnehmen, aber er konnte sich auch wieder abgestossen fühlen durch die Art wie Sanchez sich gegen jede anerkennende Berufung auf die Alten ausspricht, als etwas des höhern Geistes unwürdiges. Der wahre Skeptiker ahmt die grossen Alten

---

[1]) Quod nihil scitur. 1581.

nur in einem Stücke nach, Männer wie Sokrates und Pyrrho, indem er nichts schreibt[1]). Uebrigens ist es dem Sanchez nie eingefallen den Pyrrhonismus für eine Vorbereitung auf das Evangelium auszugeben.

Aber Verwandtschaft mit Huet und Einfluss auf ihn finden sich noch in grösserm Masse bei dem Pariser La Mothe Le Vayer (geb. 1588 † 1672), Mitgliede der französischen Akademie, Erzieher der königlichen Prinzen, Staatsrath und Historiographen, einem geistreichen, gelehrten, unerschöpflichen Schriftsteller, und unermüdlichen Verfechter einer feinen, freien, vergnüglichen Skepsis. Sein Leben, sein Charakter, seine Bestrebungen bieten zahlreiche Analogien mit Huet; es genüge hier an seinen Enthusiasmus für Sextus, seine Verehrung des Alterthums und sein Unternehmen einen christlichen Pyrrhonismus aufzustellen, zu erinnern. Die Hypotyposen sind ihm ein unschätzbares, göttliches, goldenes Buch[2]); Seneca, Plutarch, Cicero, Aristoteles waren seine Heiligen; den Socrates nannte er seinen ersten Vater, die sieben Weisen seine Ahnen. Da er für seine Freunde und nicht für die Menge schreibt, so will er auch „so recht wie ein alter Heide philosophiren, in puris naturalibus.“ Aber seine Skepsis soll eine christliche sein. Der Zweifel soll sich in unschuldiger Einfalt gefallen; gleich dem Evangelium soll er das anmassliche Wissen der Dogmatiker verdammen, mit dem Apostel alle eingebildete Gnosis verwerfen. Ein solches System ist geschickt unserer Gebieterin, der h. Theologie, Dienste zu leisten als eine gehorsame Magd; in naiver Anerkennung der menschlichen Unwissenheit ist es froh um das übernatürliche Licht des Glaubens. Hat doch Salomo die Weisheit für das veränderlichste aller Dinge erklärt, und Paulus den Corinthern geschrieben dass er nichts wisse als den Gekreuzigten. Nichts reimt also besser zum christlichen Glauben als diese ἀῤῥεψία oder Neutralität des Skeptikers[3]). Selbst mehrere biblische Bilder welche wir bei Huet angetroffen finden sich früher schon bei Le Vayer, so sehr gingen beide denselben Weg. Doch können wir nicht umhin zu bemerken dass bei dem zuletzt genannten der religiöse Zweck

[1]) Quod nihil sc. p. 88 ss.

[2]) Cinq dialogues faits à l'imitation des anciens par Horatius Tubero 1671, passim.

[3]) Th. V. P. II. p. 6—33. 75. 126. 235. T. XV. p. 85. 123. Ed. Dresd.

der Skepsis durchaus nicht vorherrscht und dass die Interessen der Kirche, z. B. in dem letzten der „fünf Dialogen" welcher von der Verschiedenheit der Religionen handelt, ihm wenig Kummer machen. Der Zweifel ist ihm doch mehr als Mittel; er ist ihm Zweck. Er kömmt immer wieder auf sein spanisches Sprüchelchen zurück: De las cosas mas seguras, la mas segura es dudar! Sorglosigkeit und Ruhe in seinen vier Pfählen, ein Stillleben ohne Lärm und Spuck, unbelauscht, beschaulich und ohne Geschäftigkeit, das war so sein Ideal, und auch dieses Glück war vielleicht nur ein trügerischer Schein, ein moralisches Phänomen ohne Realität [1]).

Derselben Schule gehörten noch an Foucher, Canonicus von Dijon und Samuel de Sorbière, beide wie ihr Lehrer Le Vayer Erben von Montaigne's Geist und Manier. Sorbière, nachdem er die Natur „von der Ceder bis zum Ysop" studirt hatte, wandte sich der Philosophie zu und versichert dass kein System ihn mehr befriedige als ein Skepticismus der durch fromme Gesinnung gereinigt und durch christliche Moral gestärkt ist, und der so das Lebensschifflein ruhig und sicher durch die Stürme der Welt und durch die Klippen des Hofs zu führen vermag [2]). Foucher hat weniger Affinität mit Huet. Er polemisirt zwar auch gegen Malebranche und Leibnitz, ja gegen Descartes, und wirft den Schülern dieses letztern vor dass sie gar zu wenig Respect vor den Alten bewiesen denen sie doch ihre besten Ideen entlehnt, und dass sie viel zu frühe den sichern Posten des Zweifels aufgäben, von wo aus doch Irrthum und Vorurtheil am leichtesten vermieden werden bis man es mit der Wahrheit irgendwie zur Evidenz bringen könne [3]). Aber er gesteht auch dem Descartes manches zu verdanken; er will dass Religion und Glauben von Wissenschaft und Vernunft gesondert bleiben ob sie gleich einander nicht widerstreiten; er empfiehlt dem Philosophen nur der Leuchte des Verstandes, nur der Evidenz zu folgen; er versucht es den Descartes mit der Akademie auszusöhnen; er unterscheidet Dinge die man kennen oder wissen kann von sol-

---

1) Cinq Dial. p. 207—214. und T. VIII. 325.

2) Relations, lettres et discours (1660.) p. 281. 293. 309.

3) Critique de la recherche de la vérité (1675.) p. 124. Dissertations sur la recherche de la vérité. (1698.) p. 100 ff. l. II. ch. 13.

chen die man nicht weiss, und rechnet zu erstern den Geist, dessen Erkenntniss eine immanente ist[1]) — lauter Sätze durch welche Foucher sich laut von Sextus und Huet lossagt.

Die Ordnung der Zeit führt uns jetzt einen Namen vor der einen entschieden andern Geist vertritt als die eben charakterisirten. Wir reden von Pascal, und zunächst von seinen Pensées, welche obschon unvollendet nicht weniger Ehrfurcht und Bewunderung gebieten als sein anderes berühmtes Werk. Beide stehn auch zusammen in einem uns gerade hier näher angehenden Verhältnisse: die Lettres Provinciales brandmarken mit dem glühenden Eisen des Spotts und der Dialectik eben jene Herrschaft der Mode in der Moral welche die Pensées als die einzige Frucht der menschlichen Weisheit darstellen[2]). Sicherlich haben beide Werke Huet lange beschäftigt. Die Pensées, welche schon 1666 nach des Vfs. Tode erschienen, konnten ihn zu seiner langen Polemik gegen Descartes und die Philosophie bestimmen oder doch darin üben. Das Werk, erhaben und sonderbar zugleich, ist allgemein bekannt. Es sollte eine Apologie des Christenthums werden. Der Plan ist einfach dieser: dem Menschen wird die absolute Unfähigkeit der Vernunft nachgewiesen, und derselbe sodann durch das Gemälde seines Elends zu blinder Unterwerfung unter die Gnade gebracht.

Niemand war besser vorbereitet als Pascal einen so kühnen Plan auszuführen. Montaigne und Charron hatten ihm den Glauben an die geistigen Kräfte des Menschen genommen; die schreckliche und heilsame Nacht des 23. Nov. 1654, wo er „den Gott der Gelehrten und Weltweisen für den Gott Abrahams Isaaks und Jakobs“ hingab, hatte ihn zu den Füssen Augustins und Jansenius' geführt. Er kannte die schwache Seite jener Skeptiker gar wohl; aber er glaubte was er von ihnen behalten hatte anwenden zu dürfen, um seinen neuen Glauben zu rechtfertigen und andre dafür zu gewinnen. Mit Hilfe Pyrrho's wollte er den Dogmatismus der Philosophen vernichten, um dann selbst als Philosoph den theologischen Dogmatismus von Port-Royal zu begründen. Die Vernunft demüthigen, sie unter der Last der Zweifel erdrücken, schien ihm das geeignetste Mittel sie zu bekehren.

---

1) Dissert. p. 4. 74 f. 80 f. 113. 120 f. Critique p. 32 und Vorrede.

2) Vgl. Cousin Vorwort zu der neuen Ausg. der Pensées.

Sie sollte verdammt werden um zum Heile zu gelangen. Die Pyrrhonianer lieferten zahlreiche Beispiele von Widersprüchen des menschlichen Denkens, die sofort zu Regeln erhoben wurden; die Jansenisten brachten den Lehrsatz mit von dem Fall Adams und seines Geschlechtes, beide predigten gleich laut, jene im Namen der Wissenschaft, diese im Namen des Glaubens, die gänzliche Ohnmacht der Menschheit. So bildeten die Grundsätze des Skeptikers die natürliche Vorhalle zu dem Heiligthum der mystischen Wiedergeburt. Mit rücksichtsloser, selbst in der Wahl der Worte sich keine Fesseln anlegender Beredsamkeit spricht Pascal seine Verachtung gegen das menschliche Denken aus und geht in den Pensées mit der Vernunft um wie er in den Provinciales mit Escobar umgegangen war. Und doch gelingt es auch ihm nicht dem Systeme durchaus treu zu bleiben; auch an ihm rächt sich die unverwüstliche Urkraft der Vernunft und mehr als einmal, trotz aller Unerbittlichkeit seiner Logik, schwankt er auf seinem Wege, räumt dem Gefühle, dem Instincte, dem Herzen ein, also der Natur, was er der Vernunft oder eigentlich der Dialektik abgesprochen hatte. Denn die Stimme des Herzens und die der Vernunft sind dieselbe. Wenn er hie und da der Natur das Vermögen zuerkennt die Urwahrheiten zu entdecken, so heisst das doch dass sie uns gegen den Pyrrhonismus stärken mag und offenbar gilt ihm in solchen Augenblicken die dem Skepticismus unüberwindliche Macht der Wahrheit mehr als die dem Dogmatismus unüberwindliche Unmacht des Beweises.

Bis hierher ist zwischen Huet und Pascal eine unverkennbare Wahlverwandtschaft, aber in anderer Hinsicht gehn sie auch bedeutend auseinander. Huet ist Historiker, Humanist, Schöngeist; Pascal Physiker, Mathematiker und dabei ein schöpferischer, genialer Kopf. Diese Grundverschiedenheit musste andre herbeiführen. Dem einen konnte willkommen sein was der andre verschmähte. Pascal schätzte Montaigne; Huet nannte die Essais: le bréviaire des honnêtes paresseux et des ignorans studieux qui veulent s'enfariner de quelque teinture des lettres [1]. Huet schätzte und ehrte den Pyrrhonismus für sich; Pascal brauchte ihn, aber verachtete ihn eben so herzlich als alles andre was nicht zu seinem neuen Glauben gehörte. Wie konnte

---

[1]) Huetiana p. 250.

er auch anders, da seine besten Freunde die Pyrrhonianer eine Lügenrotte genannt hatten [1]? Der grösste Contrast ist aber dieser: Wenn Pascal zweifelt, so ist es aufrichtig und ernstlich, eine glühende Leidenschaft, ein verzehrendes Fieber, ein Kampf auf Leben und Tod. Man fühlt über dem Lesen seiner unnachahmlichen Blätter wechselsweise Bewunderung und Mitleid, mehr noch, man fühlt dass von unserer Aller höchsten, heiligsten Angelegenheit, von Seele und Zukunft die Rede sei. Der uns bald erschreckt bald rührt ist nicht ein blosser Schriftsteller, es ist ein Herz in Verzweiflung, ein Bruder in Rathlosigkeit, ein bemitleidenswerthes Opfer. Wo wäre in Huet's Büchern oder Briefen eine solche innerste Unruhe, ein solcher Strom von Thränen und Gebeten, eine so krankhafte Reizbarkeit zu finden? Der schriftstellert mehr als er denkt und greift sein Werk mit völliger Gemüthsruhe an ohne selbst davon angegriffen zu sein; dem wächst keine Sorge über den Kopf, dem geht keine Ungewissheit ans Leben; dem sind es unterhaltende Meinungen was dem andern furchtbare Lebensfragen waren. Pascal handelt im Auftrage des h. Geistes, Huet vertheidigt mit Talent einen interessanten aber schwierigen Lehrsatz. Jener will Gottes Werk thun und Christi Apostel sein; dieser möchte etwa den Herren Collegen angenehm und nützlich werden. Darum wird der erstere immer selbst die Widerstrebenden mächtig anregen, während der Letztere nie jemand für seine Person oder Lehre gewonnen hat.

Neben Pascal begegnen wir noch einem andern Zeitgenossen, dessen geistige Verwandtschaft mit Huet auffallend genug ist. Das ist Bayle. Den Gedanken den Skepticismus in den Dienst des Glaubens zu nehmen spricht er indessen nur im Vorbeigehn aus und erhebt ihn nicht zum Grundsatze. Man muss darüber seine merkwürdigen Aeusserungen im Artikel Pyrrho (in s. Wörterbuche) lesen wo er diese Idee klar durch den Mund eines pyrrhonischen Abbé entwickeln lässt, unter dessen Maske man wirklich glauben möchte den Bischof v. Avranches verborgen zu sehn. Er bekennt dass die Logik des Sextus die merkwürdigste Probe menschlicher Subtilität ist, aber zu gar keinem befriedigenden Resultate führe, weil sie nicht einmal beweisen könne

[1]) Logique de Port-Royal I. p. XXI.

dass es gewiss sei dass man zweifeln müsse, wodurch also doch irgendwo eine Spur, ein Anfang von Gewissheit, eine Regel der Wahrheit wäre. Vielmehr führt sie nur darauf dass es zweifelhaft sei ob man zweifeln müsse! Il semble donc, fährt er fort, que ce malheureux état est le plus propre de tous à nous convaincre que notre Raison est une voix d'ègarement, puisque, lorsqu'elle se dèploie avec le plus de subtilité elle nous jette dans un tel abime. La suite naturelle de cela doit être de renoncer à ce guide et d'en demander un meilleur à la cause de toutes choses. C'est un grand pas vers la Religion chrétienne ......

Allein, wie gesagt, das ist nicht Bayle's gewöhnliche Art und innerstes Wesen. Sein Skepticismus befasst sich nicht blos mit der Philosophie, er wagt sich auch an die Theologie, an den Dogmatismus der Kirche so gut wie an den der weltlichen Wissenschaften. Gleich Huet stellt er das Problem der Offenbarung und untersucht das Verhältniss der Vernunft zum Glauben. Huet klagt über die Unfähigkeit der Vernunft und läugnet dass irgend eine natürliche Wahrheit stringent bewiesen werden könne. Bayle hat seine schadenfrohe Lust daran eine gleiche Kritik zu üben, doch geht er auf der einen Seite nicht so weit dass er die Geistesvermögen offen verurtheilte, auf der andern aber bleibt er auch nicht voll Scheu vor dem Eigenthum der Gottesgelahrtheit stehn. Er greift an was Huet noch ehrt, die Vorsehung, den Ursprung des Uebels, und in demselben Augenblick wo er seine Deferenz für das Evangelium laut bekennt, erschüttert er die Beweise für jene evangelischen Dogmen. Er zerstört im Einzelnen was er im Ganzen zu erhalten vorgibt. Er thut es um so unbedenklicher, da er sagen kann er sei ja kein Theolog, spreche keine Autorität an, und nehme doch im Glauben an was er mit der Vernunft bestreitet. Ihm ist diese letztere nicht die Dienerin sondern die Gegnerin des Glaubens, der Glaube dem gemeinen Menschenverstande zuwider. Er gibt sich selbst Mühe die vorhandne Verschiedenheit zu übertreiben und bringt es zu dem eigenthümlichen Gegensatze dass das natürliche Licht nach Evidenz strebe, das Wort Gottes dagegen das Unbegreifliche lehre. Sein letzter Zweck bei dieser alles angreifenden Kritik war allen Menschen und Parteien zu beweisen dass keiner ohne Mängel sei, dass also Friede und Huma-

nität höher zu stellen seien als ihre Systeme. Als ein wolkensammelnder Zeus, schreibt er dem P. Tournemine, wollte er das Sturmgeheul der Argumente und Distinctionen, der Scholastik und Controverse zum Schweigen bringen, und dafür Unparteilichkeit und Milde, Denkfreiheit und Verträglichkeit in die Schulen, in die Parlamente, in die Consistorien einführen, welche sich alle für unfehlbar und ihre respectiven Gegner für Wahngläubige zu erklären pflegten. Ein solcher Zweck aber war Huet fremd, und gewiss war es eine edle Anwendung des Skepticismus, ihn dem Fortschritte der geistigen und religiösen Duldung und Gleichberechtigung dienen zu lassen.

Wenn wir nicht dieser Abhandlung gewisse Grenzen stecken müssten, und in diesem Abschnitte uns wesentlich auf Frankreich beschränken, so wäre hier der Ort noch von zwei andern unmittelbaren Vorgängern Huet's zu reden die nicht ohne Einfluss auf ihn geblieben sind. Wir meinen den englischen Geistlichen Joseph Glanvill[1]) und den böhmischen Prämonstratenser Hieronymus Hirnhaym[2]). Aber es muss genügen hier im Vorbeigehn an sie erinnert zu haben, und so den Chor derjenigen Denker des 17. Jahrhunderts vollständig aufgeführt zu haben welche mit unserm eigentlichen Gegenstande in einer nähern geistigen Berührung stehn. Denn mit dem 18. Jahrhundert und seiner Skepsis befanden wir uns auf einem wesentlich andern Boden. Zwar liessen sich interessante Vergleichungen machen zwischen Huet einerseits, und Platner, Gottlob Ernst Schulze und namentlich David Hume anderseits (denn Kant's Geist gehört schon wieder einer andern Sphäre an); allein gerade in Frankreich findet sich nichts was hier in Betracht gezogen werden könnte. Voltaire's Zeit und Schule ist in ihrem Zweifeln vollkommen unabhängig und weiss nichts von Pflichten oder Rücksichten gegen die Kirche. Dass der philosophische Dogmatismus im Interesse der Offenbarung in Misscredit gebracht werden müsse, daran denkt sie nicht im mindesten. Und wenn auch ihr Skepticismus irgend einer positiven Theorie dient, zumeist einem

---

1) The vanity of dogmatizing. 1661. — Scepsis scientifica or confessed ignorance the way of science. 1665. — Philosophia pia. 1671.

2) De typho generis humani s. scientiarum humanarum inani ac ventoso tumore etc. 1676.

sensualistischen Empirismus, so gilt er doch nirgends als ein Werkzeug des religiösen Glaubens.

Erst das 19. Jahrhundert lenkte wieder auf Huet's Bahn ein. Friedrich Leopold von Stolberg, Joseph Görres, Friedrich Schlegel, Georg Hermes, so oder anders, in den Conflict der Vernunft und des Dogmas hineingerathen und verlegen um die beste Art wieder herauszukommen, übrigens einander sehr unähnlich nach der eigenthümlichen Färbung ihres geistigen Lebens, verzweifeln an der Möglichkeit zu etwas Positivem auf dem Wege des blossen Vernunftgebrauchs zu gelangen und suchen theils in der Mystik theils in der Tradition der Kirche ein Surrogat für die Mängel des Geistes. Aehnliche Tendenzen oder Resultate finden sich bei HH. v. Bonald und De Maistre, besonders aber bei La Mennais (nicht bei dem jetzigen — hei mihi! . . . quantum mutatus ab illo!), bei dem Verfasser des berühmten Essai sur l'indifférence en matière de religion, einem Werke das, was unsre heutige Frage betrifft, denen Huet's an Grundlage, Gesichtspunct, Methode und Paralogismen nichts nachgiebt, an Kraft des Geistes und der Sprache, an Feuer der Imagination und der Ueberzeugung unendlich überlegen ist. Schliesslich nennen wir noch den jüngst oft genannten Theatinergeneral P. Ventura [1]), der in dieser Hinsicht bei uns weniger bekannt oder beachtet sein dürfte. Sein System kömmt, um es mit einem Worte zu sagen, auf eine Restauration der Scholastik hinaus. Es gibt nur zwei Lehrsysteme, das katholische und das häretische. Cartesianismus, Gallicanismus und Jansenismus, Mallebranche, Bossuet und Pascal fallen miteinander in die letztere Rubrik. Sie erkennen den individuellen Verstand an; die katholische Philosophie nur den allgemeinen. Sie suchen erst noch unbekannte Wahrheiten; diese begnügt sich die schon bekannte zu beweisen und zu vertheidigen. Der Form nach ist das wohl etwas anderes als Huet gewollt hatte; dem Wesen und dem Ergebniss nach ist es das gleiche. Beide wollen zuletzt mit Paulus die Vernunft unter den Glauben gefangen nehmen [2]). Huet hatte die Skeptiker noch zum Worte kommen lassen, Ventura verwirft sie mit ihren Gegnern, aber beide

---

1) De methodo philosophandi 1828.

2) 2 Cor. 10, 5: Motto von Ventura's Werk.

fordern von ihnen die gleiche Unterwerfung unter die Ki
Ventura will von freier Untersuchung nichts wissen; Hue
laubt sie unter der Bedingung dass man zu seinen Conc
nen gelange; beide, statt zu dienen, zu einigen, Fried
stiften, bringen es nur zu Verdammungsurtheil und Proscri
Beide schreiben unter dem Einfluss desselben Irrthums, in
sie wähnen die Kirche sei in gleicher Weise die unbeschr
Herrin der Wissenschaft wie des Glaubens, und vergessen
Gott die Welt dem Menschen überlassen hat dass er s
Geist an ihr übe, unter der Bedingung dass jeder verant
lich sei für den freien Gebrauch seiner Gaben.

ÜBER
JESU WEISSAGUNGEN VOM ENDE
besonders Matth. 24,

VON

Dr. EDMUND SCHERER
Prof. d. Theol. zu Genf.

Das vierundzwanzigste Capitel des Evangeliums Matthaei ist berühmt in der Geschichte der Auslegung des Neuen Testaments. Es würde weit führen, wenn wir alle die Mittel aufzählen wollten zu welchen man schon seine Zuflucht genommen hat, um sich die Schwierigkeiten die darin liegen vom Halse zu schaffen. Schott[1]) und Ebrard[2]), welche selbst die Literatur mit neuen Abhandlungen darüber bereichert haben, sind zugleich bemüht gewesen die vor ihnen schon angewendeten exegetischen Kunstgriffe oder Strategeme der Theologen in grösserer Anzahl dem Leser vorzuführen. In einer ähnlichen Arbeit hat Dorner[3]) die Erklärungen der Kirchenväter übersichtlich gesammelt. Noch neuerlicher hat ein Ungenannter in Tholuck's literarischem Anzeiger[4]) eine vollständige Tabelle angefertigt über die verschiedenartigen Versuche der Exegese den vorliegenden Knoten zu lösen oder zu zerhauen.

Es gibt zunächst eine ganze Klasse solcher Versuche, welche von vorne herein als unzulänglich beseitigt werden können,

1) H. A. Schott, Commentarius in eos J. C. sermones qui de reditu ejus ad judicium futuro agunt. Jen. 1820. 8.

2) J. H. A. Ebrard, Adversus erroneam nonnullorum opinionem qua Christus et Apostoli existumasse perhibentur fore ut ipsorum aetate judicium superveniret. Erl. 842. 8.

3) Is. A. Dorner, De oratione Christi eschatologica. Stuttg. 844. 8.

4) 1845. N. 62.

und auf welche wir uns also auch nicht weiter eingelassen haben. Wir meinen diejenigen welche sich mit dem besagten 24. Capitel ausschliesslich beschäftigen und die Schwierigkeiten desselben aufzulösen unternehmen ohne alle Rücksicht auf die gleichartigen oder parallelen Stellen, welche sich zum Theil in demselben Evangelium, zum Theil in den übrigen neutestamentlichen Schriften vorfinden; oder auch, was im Grunde auf dasselbe hinausläuft, welche jede dieser Stellen für sich besonders erklären wollen, statt eine Lösung zu suchen welche sie alle zugleich begriffe und aufhellte. So verfuhren noch in neuerer Zeit die schon genannten Ebrard und Dorner, ferner auch Hofmann[1]) und Thiersch[2]). Gewöhnlich gehn die Schriftsteller welche in diese Kategorie gehören ganz einfach darauf aus, was die Stelle Matth. 24. betrifft, im 29. Verse dem Worte εὐθέως und im 34. dem Worte γενεά ihren natürlichen lexicologischen Sinn zu verkümmern, und meinen der Sache ein Genüge gethan zu haben, wenn sie sich und andre überreden jenes heisse nicht sogleich, unmittelbar, dieses beziehe sich nicht auf das damals lebende Geschlecht; oder aber sie suchen die natürliche Bedeutung jener Ausdrücke zu umgehn und so zu sagen unschädlich zu machen durch eine willkührliche Trennung der einzelnen Theile der ganzen Rede. Ich wiederhole es diese Erklärungen können füglich hier übergangen werden. Sie tragen ihre Widerlegung in sich selber und verurtheilen sich eben durch jene Willkühr; denn indem sie die Elemente des Problems von einander trennen und isoliren, statt dieselben wie sie sollten recht eng mit einander zu verbinden, setzen sie sich selbst ausser Stand es auf eine irgend befriedigende Weise zu lösen.

Wir kommen auf eine zweite Classe von Erklärungen, welche allerdings umfassender sind und somit mehr Aufmerksamkeit verdienen. Das sind diejenigen welche eine Verschiedenheit zwischen den drei parallelen evangelischen Berichten nicht anerkennen und dabei implicite die absolute Genauigkeit der vorliegen-

---

1) J. Ch. C. Hofmann, Weissagung und Erfüllung im A. und N. T. Nördl. 844: II. 267 ff.

2) H. W. Jos. Thiersch, Versuch zur Herstellung des historischen Standpunctes für die Kritik der neutestamentlichen Schriften. Erl. 845. S. 105 f. Dessen Vorlesungen über Katholicismus und Protestantismus. I. 158.

den Relationen voraussetzen. Man kann sie sämmtlich unter drei Rubriken vertheilen, nemlich erstens die typische Erklärung, sodann diejenige welche sich auf eine besondere Theorie der prophetischen Anschauung stützt, endlich die allegorische.

1°. Bekanntlich liegt die hauptsächlichste Schwierigkeit für den theologischen Erklärer von Matth. 24. darin dass durch den Wortlaut von 29. und 34. ein unmittelbarer Zusammenhang zwischen der Zerstörung Jerusalems und der Parusie Christi behauptet oder in Aussicht gestellt ist, während die Geschichte von einem solchen nichts weiss, oder mit andern Worten eine solche Hoffnung oder Weissagung nicht hat in Erfüllung gehn lassen. Die ältere currente Exegese half sich aus der Verlegenheit, indem sie annahm Jesus habe von seiner Wiederkunft in einem doppelten Sinne gesprochen. Er kam zunächt auf unsichtbare Weise in der Zerstörung Jerusalems und in diesem Sinne ist seine Parusie allerdings eins mit diesem Ereignisse und hat somit in die engste Verbindung mit demselben können gesetzt werden. Indessen erschöpft dieser Sinn die Weissagung des Herrn nicht und es bleibt eine zweite Parusie zu erwarten, nemlich diejenige welche sichtbar und persönlich am Ende der Tage statt haben soll. Beide Ereignisse, so lautet nun die Erklärung, verbinden oder vermischen sich in den Worten Jesu vermöge ihrer Aehnlichkeit und innern Verwandtschaft, insofern ja beide Gerichte Gottes, gleichgeartete providentielle Weltkatastrophen sind; sodann auch vermöge des Doppelsinns der an dem Worte Parusie haftet. Die erstere ist das Bild der letztern: der eigentliche Sinn ist vorgebildet durch eine Erfüllung im uneigentlichen Sinne, durch eine vorläufige, typische.

Diese Erklärung, welcher man nicht vorwerfen kann dass sie in der Sache selbst ganz ungegründet sei, muss als durchaus ungeeignet betrachtet werden, um die im Texte selbst liegenden Schwierigkeiten zu lösen. Sie ist indessen unter der Hand wieder aufgenommen und gleichsam durch Umformung erneuert worden durch einen bereits nicht mehr der neuesten Zeit angehörigen Aufsatz von Hengstenberg[1]). Dieser Aufsatz zeichnet sich ganz durch dieselben Eigenschaften aus, welche überhaupt den zahlreichen apologetischen Schriften dieses Theo-

[1]) Evang. Kirchenzeitung 1832. N. 70.

logen ihr eigenthümliches Gepräge aufdrücken, als da sind, der feste vorausgefasste Entschluss um jeden Preis die buchstäbliche Genauigkeit des Textes gegen jeden Angriff in Schutz zu nehmen; die anscheinende Vorurtheilslosigkeit, selbst die Affectation womit ältere Erklärungen, namentlich auch die orthodoxen kritisch vernichtet werden, als unzulängliche, um eine neue an ihre Stelle zu setzen, vor allen aber das vornehme Gebaren, die affectirte Seelenruhe mitten unter den gewagtesten Proceduren, das posaunentönige Triumphrufen über die unsichersten und bestreitbarsten Resultate. Uebrigens hat er mehr als einen Anhänger für seine Meinung gewonnen, unter welchen wir beispielsweise Otto v. Gerlach[1]), Krabbe[2]), Stier[3]), Delitzsch[4]) nennen. Im Grunde haben alle diese Theologen ein Verfahren eingehalten, welches die neuere Orthodoxie überhaupt allgemein bei der wissenschaftlichen Behandlung der Prophetie anwendet, und weiter nichts gethan als die typische Auslegung an die Stelle derjenigen gesetzt, welche auf dem Grundsatze von dem mehrfachen Schriftsinne beruht.

Nach ihnen nemlich umfasst die Weissagung Jesu Matth. 24. zwei verschiedene Thatsachen, die Zerstörung Jerusalems und die Parusie. Nun ist die Zerstörung Jerusalems der Typus, das Vorbild der letzten Katastrophe, welche einst am Ende der Zeit durch die Parusie eingeführt werden soll. In so weit gehört sie also selbst schon zum *Τέλος*, zu der Vollendung der Zeit und ihrer Dinge, und zwar dies um so mehr als sie ja eines der Ereignisse ist, welche jenes Ende vorausverkündigen, der Anfang der Messiaswehen, der *ὠδῖνες τοῦ Χριστοῦ*. Beides, die Zerstörung Jerusalems wie das Ende der Welt, ist eine Zukunft Christi zum Gerichte; nur mit dem Unterschiede dass die eine auf sichtbare, die andre auf unsichtbare Weise vor sich geht. Beide stehn übrigens zu einander in einem genauen typischen Verhältnisse. Daher kömmt es auch dass die Rede Jesu sie zusammenstellt und so zu sagen vermengt und in einander fliessen

---

1) in seiner bekannten Bearbeitung der Bibel.

2) Otto Krabbe, Vorlesungen über das Leben Jesu. Hamb. 1839. S. 446 f.

3) in seinem Werke über die Reden Jesu.

4) Fz. Delitzsch, Die biblisch-prophetische Theologie u.s.w. 1845. S. 90.

lässt. Was er von jener sagt ist ja auch auf diese anwendbar, und umgekehrt. Eine völlige Unterscheidung und Trennung der beiden Begebenheiten, in der Art und Weise wie sie gewöhnlich gemacht wird, ist überall nicht zulässig. Die Ordnung der einzelnen Theile der Rede Jesu ist also nicht als eine chronologische zu betrachten und zu beurtheilen; sie ist vielmehr eine pragmatische. Man muss diese Rede nicht in Abschnitte theilen wollen, welche sich auf verschiedne Thatsachen oder Reihen von Thatsachen beziehn müssten, jeder Abschnitt nemlich ausschliesslich auf eine andre; man muss vielmehr anerkennen dass diejenigen Worte des Herrn, welche zunächst auf die eine der beiden genannten Katastrophen anwendbar sind, doch gleichzeitig auch auf die andre sich beziehn, dass sie dieselben mehr oder weniger verbinden und verschmelzen, und dass immer von beiden Ereignissen zugleich die Rede ist. Daraus erklärt sich z. B. der Gebrauch des einen oder des andern Ausdrucks welcher zu stark scheinen könnte, wenn er von der Zerstörung Jerusalems allein gelten müsste, der aber sogleich in seinem rechten Lichte erscheint, wenn man bedenkt wie weit er über diese nächste Anwendung hinausgreifen soll. So erledigt sich auch jenes verfängliche *εὐθέως* v. 29, welches die Parusie und den Untergang der jüdischen Hauptstadt in chronologischen Zusammenhang bringen zu sollen scheint: ist nemlich auch in den vorhergehenden Versen zunächst allerdings von diesem Untergang die Rede, so beziehn sie sich doch ihrer typischen Bedeutung nach zugleich auch auf die grossen Calamitäten, welche die Parusie begleiten sollen. So wird ferner der 34. Vers klar, und wie dort von dem Geschlechte der Zeitgenossen Jesu als dem die Parusie erleben sollenden die Rede sein konnte; man braucht ja nur zu berücksichtigen dass die in Aussicht gestellten Wehen der Parusie bereits in der Katastrophe Jerusalems ihre vorbildliche Erfüllung für das gegenwärtige Geschlecht haben sollten. Endlich rechtfertigen sich durch diese Auffassungsweise auch die messianischen Erwartungen der Apostel. Der Herr, dessen nahe Wiederkunft sie hofften, kam ja wirklich in dem Strafgerichte das über Jerusalem verhängt war, wenn dieses gleich erst das Vorbild einer spätern letzten Wiederkunft gewesen ist. Man kann zugeben dass die Apostel diese Unterscheidung nicht machten; allein dies verschlägt in der Sache selbst nichts, denn

in der That haben sie sich nicht getäuscht da ja die erste Wiederkunft Christi nicht nur auch eine Parusie war, sondern zugleich das Vorbild der letzten Parusie.

Hengstenberg hat sich in dieser Abhandlung nicht auf die beiden andern Stellen Matth. 10, 23 und 16, 27 eingelassen. Allein man sieht leicht ein dass es nur bei ihm gestanden hätte denselben exegetischen Schlüssel auf sie anzuwenden, mit gleichem Rechte wie mit gleichem Erfolge.

Dieser ingeniöse Versuch eine alte Erklärungsweise aufzufrischen, oder besser eine veraltete neu aufzuputzen, muss übrigens an den nemlichen Einwürfen scheitern, welchen einst jene unterlegen ist. Die Unterscheidung zweier Parusien des Messias, einer unsichtbaren und einer sichtbaren, einer sehr nahen und sehr späten, und das typische Verhältniss in welchem sie zu einander stehn sollen, das sind Dinge von welchen der Text schlechterdings nichts weiss und nichts sagt. Letzterer im Gegentheil spricht offenbar nur von einer einzigen Parusie und was mehr ist setzt sie nicht in die Zerstörung Jerusalems, sondern der Zeit nach hinter diese, als auf sie folgend. Der Ausleger hat geflissentlich eine Vermengung und Verwirrung angerichtet da wo im Texte sonnenklar unterschieden wird, und wo von einer leicht zu erkennenden Succession nicht zu verwechselnder Thatsachen die Rede ist. Und trotz allen diesen Wendungen und Kunstgriffen gelingt es ihm doch nicht die Apostel vor dem Vorwurfe zu schützen dass sie sich in ihren eschatologischen Erwartungen getäuscht haben, denn auch in ihren Reden und Schriften geben sie nirgends zu erkennen dass ihre Hoffnung zunächst nur auf das persönliche Erleben einer typisch-unsichtbaren Parusie gerichtet gewesen sei.

2°. Wir kommen auf eine zweite Erklärungsweise zu sprechen welche eine eigenthümliche Theorie der prophetischen Anschauung zur Basis hat. Diese Theorie hängt mit den vormals von dem berühmten leipziger Philosophen und Theologen Crusius[1]) vorgetragenen Ansichten von der Prophetie überhaupt zusammen. Hengstenberg machte sich diese Ansichten zu eigen und entwickelte sie weiter in seiner Christologie.

---

[1]) Christ. Aug. Crusii Hypomnemata ad theologiam propheticam. Lips. 764—778. 3 t. 8.

Auch Ernst Gottlieb Bengel und Kern haben in verschiednen Aufsätzen davon Gebrauch gemacht, besonders aber Olshausen in seinem Commentar. Diese letztern haben jene Ansichten verschiedentlich modificirt; während Hengstenberg und einige seiner nähern Nachfolger dieses Element der Erklärung mit ihrem typologischen Princip vermischt haben.

Olshausen erkennt an dass Jesus an mehrern Stellen von seiner einstigen Parusie redet als von einem enge mit der Zerstörung Jerusalems zusammenhängenden Ereignisse; eben so gesteht er zu dass die Apostel dieselbe Parusie erwartet haben als zu ihren Lebzeiten noch bevorstehend; endlich gibt er zu dass schon das Alte Testament sich auf eine Weise ausdrückt, welche jene Erklärungen und Erwartungen zum Voraus rechtfertigt. Die Lösung der Schwierigkeit, welche sofort für den christlichen Theologen aus dem Verhältnisse der geschichtlichen Erfahrung zu der offenbarenden Weissagung und zu der apostolischen Hoffnung entsteht, diese Lösung sucht Olshausen in der Natur und dem Wesen der Prophetie einerseits, anderseits in der Natur und dem Wesen der Parusie. Nun ist ihm aber die Prophetie ein Schauen künftiger Begebenheiten in Bildern und Gemälden welche, ähnlich den chinesischen Malereien, keine Perspective darbieten. Die Gegenstände selber sieht also der Prophet wohl, das was geschehen wird und soll, aber die Verhältnisse der einzelnen Scenen zu einander, ihre respective Entfernung, ihre Localisirung, ihre chronologische Folge, kurz alles was man das formale geschichtliche Element in dem Vorherwissen nennen könnte, das entgeht ihm und ist kein Gegenstand der Offenbarung. Daher es so oft in den Weissagungen der biblischen Propheten vorkömmt dass Ereignisse in die unmittelbarste Verbindung mit einander gebracht werden, welche in der Wirklichkeit der Erfüllung weit auseinander gerückt sind. Was namentlich und insbesondere die Parusie betrifft, auf welche dieser Grundsatz, hinsichtlich ihres Verhältnisses zur Zerstörung Jerusalems, seine volle Anwendung hat, so muss sie immer als möglich, ja als wahrscheinlich betrachtet werden, sonst verlöre sie nothwendig ihre religiöse Bedeutung und ihre praktische Wichtigkeit. Das Hinausschieben derselben erlaubt noch gar nicht auf einen Irrthum der Prophetie zu schliessen, weil ja diese nur das Factum, nicht seine Epoche vergewissern konnte. Uebri-

gens könnte man ja auch sagen dass Jesus gewissermassen immer im Begriffe sei zu kommen; dass er unterwegs sei zum Gerichte; dass das Gericht sich schon und stets vorbereite. Aus allem diesem schliesst Olshausen dass die von Jesu geweissagten Begebenheiten ihm in dem Verhältnisse der Zeitnähe zu einander erschienen sind, einem Verhältnisse das in dem Worte εὐθέως seinen entsprechenden Ausdruck findet. Müsste aber auch das göttliche Vorherwissen des Sohnes jene beschränkende Bedingung des prophetischen Schauens beherrscht haben, ihm also eine bestimmtere Kunde der respectiven Entfernung der Dinge zugeschrieben werden, so hätte ihm doch die eigenthümliche Natur der Lehre die er zu geben hatte nicht erlaubt der Parusie ihr wahres Datum anzuweisen.

Gegen diese ganze Auffassung lassen sich nun mehrere Bedenklichkeiten erheben. Zunächst springt es in die Augen dass Olshausen nur dadurch den Text des Matthaeus d. h. das Wort εὐθέως zu retten vermag, dass er einen Irrthum auf Seiten Jesu und der Apostel statuirt; denn ein halbes Schauen und Wissen, das sich dieser Halbheit nicht bewusst ist und so redet als ob es das ganze wäre, ist doch offenbar ein Irrthum. Im Grunde ist auch seine Darstellung nichts weiter als eine Erklärung dieses Irrthums, eine Nachweisung seiner Quelle, nicht eine Beseitigung desselben. In der That, wenn die prophetische Anschauung die Zeitverhältnisse der künftigen Dinge nicht mit einschliesst und erkennt, so ist es wohl begreiflich dass der Seher dieselben auch nicht unterscheiden kann; allein das begreift man nicht wie er, ohne einem positiven Irrthume zu verfallen, jene ihm unbekannten Zeitverhältnisse dennoch angeben könnte, wie er mit aller Bestimmtheit Begebenheiten zusammenstellen dürfte (εὐθέως) von deren Zusammengehörigkeit ihm ja gar nichts kund geworden wäre. Schaut er ohne Perspective, so muss er auch das Bewusstsein von diesem Mangel haben; jedenfalls darf er nicht reden als ob die klare Perspective für ihn vorhanden wäre, sonst überschreitet er die Grenze der Offenbarung und befindet sich auf dem gemeinsamen Boden menschlich-unzureichender Muthmassung, nicht mehr göttlich-beglaubigter Weissagung. Und Jesus sagt und behauptet ja ausdrücklich V. 34 dass er die Epoche der Ereignisse kenne, welche er vorausverkündigt! Was endlich die Schlussbemerkung Olshau-

sens betrifft, so sagen wir darüber nur so viel: wenn Jesus die Parusie als nahe bevorstehend weissagt zu dem Zwecke allein dass die Menschen sie erwarteten, was ihnen freilich möglicher Weise heilsam hat sein können, so hat er falsches geweissagt, hat wissentlich und vorsätzlich seine Jünger betrogen.

3°. Es bleibt jetzt noch die allegorische Erklärung zu beleuchten übrig, welche einst mit grösserer oder geringerer Consequenz von den Kirchenvätern angewendet war und welche sodann zu verschiedenen Zeiten wieder aufgenommen worden ist, namentlich unter andern in der reformirten Kirche durch Vitringa. Wir haben sie oben schon auf unserm Wege gefunden als eines der Elemente der typischen Auslegungsweise. In unsern Tagen haben sie Dorner und Baumgarten-Crusius[1]) wieder hervorgesucht. Nun ist die allegorische Schrifterklärung an sich der verschiedenartigsten, um nicht zu sagen der launenhaftesten und willkührlichsten Modificationen fähig. Dorner hat sie nur auf einem einzelnen Puncte angewendet, um eine ganz abgesonderte Schwierigkeit zu entfernen; er hat sie nicht als hermeneutische Regel aufgestellt, nach welcher alle einschläglichen Reden und Stellen auf gleiche Weise beurtheilt und verstanden werden sollten. Denn was den Grund seiner sonstigen Erklärung betrifft, so nimmt er zwar eine Parusie im figürlichen Sinne an, sowohl in der Zerstörung Jerusalems als in dem endlichen Triumphe des Evangeliums, aber er nimmt gleichwohl auch eine Parusie an im eigentlichen Sinne. Aus allem diesem folgt dass für ihn die Aufgabe der orthodoxen Exegese noch unerledigt ist durch das eben gesagte; dass das Allegorisiren ihm nicht über die Schwierigkeiten hinaus helfen soll. Auch er macht sich anheischig, wie die Theologen von denen wir schon geredet haben, auf einem andern Wege zu erklären wie Matth. 24. die Katastrophe welche Israel treffen sollte und die Wiederkunft Christi zum Weltgerichte in einer scheinbaren chronologischen Verbindung stehn können; und wie die Andern gelangt er zu diesem Ziele nur durch peinliche Anstrengungen und gewaltsame Mittel. Das Geschlecht von welchem es im 34. Verse heisst dass es die Erfüllung noch selbst erleben werde,

---

[1]) L. F. O. Baumgarten-Crusius, Grundzüge der biblischen Theologie. Jen. 1828. S. 438.

es ist ihm nicht das der Zeitgenossen Jesu, sondern das jüdische Volk im Ganzen. Dagegen hilft er sich bei dem 29. Verse und nur bei diesem mit dem Allegorisiren von dem sonst in seiner Erklärung keine Spur vorkömmt und welches auch dem Charakter seiner Auffassung im allgemeinen fremd ist. Wenn nemlich dort von grossartigen und schrecklichen Naturphänomenen die Rede ist, von Sonnenfinsterniss und fallenden Sternen, welche εὐθέως sich an die Zerstörung Jerusalems anschliessen, so soll damit figürlich der Fall des Heidenthums, der Ruin seiner Macht bezeichnet sein.

Baumgarten-Crusius hat von der Allegorie einen viel consequentern, allgemeinern, kühnern Gebrauch gemacht, darum aber auch einen viel befriedigendern. Nach ihm haftet die Allegorie schon an der Idee selbst von einer Parusie Christi am Ende der Tage. In dieser nemlich sieht dieser Theolog nur das Bild des endlichen Sieges der Sache des Evangeliums. Und zwar wird diese Deutung überall angewendet wo die Verwandtschaft der Texte eine gleichartige Behandlung verlangt; also nicht nur in sämmtlichen drei genannten Stellen des Ev. Matthaei sondern überhaupt wo immer von dieser Sache die Rede sein mag. So fällt, um nur einiges beispielsweise anzuführen, in Matth. 24. die Schwierigkeit weg welche im 29. Verse lag, denn allerdings knüpft sich der Triumph des Evangeliums auf unmittelbare Weise an die Zerstörung Jerusalems an. Letztere ist ja eigentlich gleichsam die thatsächliche Documentirung des Untergangs des Judenthums, dieser aber die Bedingung jenes Triumphes. Eben so verschwindet die andere Schwierigkeit, welche im 34. Verse lag, denn in der That fällt ja die Errichtung des Messiasreiches, sofern die Kirche dasselbe darstellt, so gut wie die Zerstörung der jüdischen Hauptstadt, noch diesseits des Ausgangs des damals lebenden Geschlechtes. Es ist nicht zu läugnen dass diese Auslegung dem Texte der Rede Jesu keinerlei Gewalt anthut und in so weit den Vorzug vor mehrern andern verdient. Aber eben so wenig kann in Abrede gestellt werden dass sie genöthigt ist den Irrthum stehn zu lassen, welcher in den eschatologischen Begriffen und Erwartungen der Apostel sich zeigt, insofern ja offenbar sie wenigstens die Worte ihres Meisters nicht als eine solche Allegorie nahmen, noch nehmen konnten nach den Vorstellungen, welche sie zu

der Anhörung jener Worte mitbrachten. Daraus folgt dann zugleich dass selbst der Gebrauch dieser allegorisch zu verstehenden Redensarten im Munde Jesu und solchen Zuhörern gegenüber ein Missgriff gewesen sein müsste. Uebrigens ist ohne weitere Bemerkung deutlich dass die Crusius'sche Auslegung zum unterscheidenden Charakter das hat dass sie einen Satz oder ein Dogma negirt welches sonst im christlichen Kirchenglauben eine grosse Rolle spielt, nemlich die Lehre von der persönlichen und sichtbaren Wiederkunft Christi.

Und auf diesen Hauptpunct gerade muss nun die Untersuchung der ganzen Streitfrage, der auch wir uns unterziehn wollen, zunächst gerichtet sein.

In den Reden Jesu, wie sie in unsern Evangelien überliefert sind, finden sich zwei Klassen von Stellen welche von der Parusie und ihrer Natur handeln. Diese Stellen scheinen nicht zusammenzustimmen; sie stehen zu einander in einem antinomischen Verhältnisse. Die einen, in nicht unbeträchtlicher Anzahl, sprechen von der Wiederkunft des Herrn als von einer sichtbaren, von seinem Reiche als von einem äusserlich wahrnehmbaren, von beiden, der Wiederkunft und der Stiftung des Reiches, als von Thatsachen durch welche ein Wendepunkt der Weltgeschichte, ja eine grosse Naturkatastrophe herbeigeführt werden soll. Unter diesen Stellen sind ohne Frage die entscheidendsten diejenigen welche jene Wiederkunft als eine plötzliche, unerwartete darstellen, indem sie zugleich Aufforderungen zur Wachsamkeit daran knüpfen; diejenigen welche jene grosse Krisis als den Zielpunkt der irdischen Schicksale der Kirche und der Menschheit, als die Bedingung der Vollendung des Reiches Gottes schildern und betrachten lehren. Die andern Stellen dagegen, welche die zweite Klasse bilden, sprechen von der Wiederkunft Christi und von dem Gottesreiche als von etwas innerlichem und geistigem. So z. B. wenn Jesus den Pharisäern, auf ihre Frage wann das Reich Gottes komme, antwortet Luc. 17, 20: „Es kömmt nicht also dass man sein Nahen mit den Sinnen wahrnähme oder gleichsam am Wege stehend auf es harrete; man wird nicht sagen können: siehe da, siehe dort ist es, denn es ist (schon jetzt beginnend) mitten unter euch!" So wenn er

vor dem Sanhedrin Matth. 26, 64 in die feierlichen Worte ausbricht: von nun an sollet ihr den Menschensohn sitzen sehn zur Rechten Gottes und auf den Wolken herabkommen! wo doch offenbar das *ἀπάρτι* von einem steten und fortgesetzten Kommen, also von einem im figürlichen Sinne zu nehmenden verstanden werden muss. So endlich und ganz besonders in einer grossen Anzahl von Stellen des Evangeliums Johannis. In diesem Evangelium nemlich ist überhaupt von keiner andern Wiederkunft Christi die Rede als von einer geistigen Gegenwart desselben in denen die ihm angehören. Dieser Umstand bezeugt eine verschiedene Auffassung der Reden Jesu von Seiten des Verfassers. Dazu muss sofort bemerkt werden dass der nemliche Gesichtspunct hin und wieder auch in den synoptischen Evangelien festgehalten wird. Die Stelle Luc. 17, 20 ist schon citirt worden. Man kann noch weiter vergleichen die Worte Matth. 18, 20: „wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen;" und jene andern am Schlusse desselben Evangeliums: „Siehe ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende." Auch ist nicht ausser Acht zu lassen bei der Beurtheilung des Ev. Johannis, insofern es diese geistige Ansicht ausschliesslich festhält, dass dem Evangelisten für seine Person die Vorstellung einer sichtbaren Parusie weder fremd noch zuwider ist. In seiner ersten Epistel 2, 18. 28. redet er davon als von etwas bekanntem und allgemein zugestandenem. Um so merkwürdiger bleibt es dass er diese Vorstellung Jesu selber nie in den Mund legt.

Angesichts dieser in den Worten unläugbar vorliegenden Antinomie ist die Aufgabe der Theologie zunächst die, dass sie versuche die eine der beiden Klassen von Stellen auf die andre zurückzuführen, also mit andern Worten die materialistische Auffassung der geistigen unterzuordnen und jene in dieser aufgehn zu lassen oder umgekehrt diese in jener. Nun drängen sich uns von vorne herein bedeutende Gründe auf, welche uns bestimmen können die geistige Auffassung vorzuziehn und derselben ein normirendes Ansehn in dieser wichtigen exegetischen Frage, also auch in dem Lehrstücke welches auf der Lösung derselben beruht, zu vindiciren. Diese Gründe möchten etwa folgende sein.

Vor allen Dingen der Spiritualismus der Lehre und des Un-

terrichts Jesu selber. Eben so tiefgehend als sich überall gleichbleibend, sich nie verläugnend offenbart sich diese Eigenschaft besonders in der Idee der Erfüllung (πλήρωσις) sei es des Gesetzes, sei es der Weissagung. Er ist und will sein der Messias: aber in wie ganz anderm Sinne als er von Israel geahnt oder gewünscht war! Er erfüllt das Gesetz Matth. 5, 17: aber indem er es zu einer ganz neuen Bedeutung erhebt, ihm einen ganz neuen Gehalt gibt, indem er es umwandelt und verklärt! Nun wohlan! Ist denn der neutestamentliche Begriff der Parusie nicht im Grunde noch der Kern des ganzen prophetisch-messianischen Religionsglaubens, der jüdischen Hoffnung, materiell und buchstäblich beibehalten, nur von der ersten Erscheinung des Herrn auf eine zweite übergetragen? Und sollte auf diesen Begriff der Kanon nicht anwendbar sein den wir eben bei so nah verwandten Lehrstücken haben anwenden dürfen und müssen?

Ferner darf nicht ausser Acht gelassen werden dass die Redeweise Jesu überhaupt vielfach eine symbolische ist. Es ist dies eine Thatsache von grossem Belange, von unberechenbarer Wichtigkeit für die Dogmatik, und doch ist dieselbe von der Hermeneutik bei Weitem noch nicht gehörig gewürdigt worden. Mit dieser Symbolik hängt auch die häufige Anwendung der Hyperbel und Parabel zusammen; sie liegt klar am Tage in Stellen wie Matth. 26, 64 welche vorhin schon angeführt worden ist, oder wie Joh. 1, 52 wo den Jüngern in gleicher Weise verheissen wird dass sie von nun an (ἀπάρτι) den Himmel offen sehn sollen und die Engel auf- und niedersteigen. Im höchsten Grade aber tragen die eschatologischen Reden, und alle zu eschatologischen Begriffen verwendeten Ausdrücke diesen Charakter symbolischer Fassung an sich. Die ganze christliche Eschatologie ist eine fortgesetzte Reihe von Bildern. So die Vorstellung vom Weltgerichte und was damit zusammenhängt, die Trennung der Guten und Bösen, Himmel und Hölle, die Regierung der Erwählten mit Christo und andre Dinge der Art mehr. Eben so erscheint die Bildersprache in allen Einzelnheiten, welche dazu mitwirken den Begriff der Parusie selbst zu vervollständigen, als da sind die Posaunen welche sie ankündigen, die Sterne welche vom Himmel fallen, die Wolken des Himmels welche den Herrn tragen, selbst die Vorstellung von dem Anblick dieses Schauspiels welcher allen Menschen überall gleichzeitig zu Theil wer-

den soll. Sollte sich hieran nicht die Frage knüpfen lassen: Wenn nun alles in dieser Eschatologie figürlich und symbolisch zu fassen ist, wenn alle einzelnen Merkmale des Begriffs, so viele wir deren angeführt finden, nur in einem bildlichen Sinne zu verstehn sind, soll der Begriff selbst allein einen andern Sinn haben? Soll die Parusie an sich immer noch als eine materielle Thatsache stehn bleiben? Liegt nicht eine offenbare Inconsequenz darin, wenn z. B. die orthodoxe protestantische Glaubenslehre die sichtbare Wiederkunft Christi annimmt, und ein sichtbares Reich Christi verwirft, die Parusie festhält und das Millenium aufgibt?

Nach diesem Raisonnement wäre also die sogenannte Parusie des Herrn das Correlat der Stiftung des Gottesreichs, oder kürzer und klarer gesagt, sie wäre mit dieser identisch, und zwar müssten beide nunmehr identificirte Begebenheiten als rein geistige betrachtet werden d. h. es wäre darunter die Herrschaft des Evangeliums auf Erden, die förder gesicherte Einführung der christlichen Heilsökonomie zu verstehn.

Hat man nun aber auch dieses Ergebniss gewonnen, so bleibt immer noch das eigentliche Problem zu lösen, auf welches schon mehr als einmal in diesem Aufsatze hingewiesen worden ist. Es gilt ja jetzt erst noch auf exegetischem Wege die beiden Klassen von Stellen übereinstimmen zu machen, gleichsam sie zu versöhnen, nemlich diejenigen welche anscheinend von einer sichtbaren Parusie reden mit jenen andern in welchen der wahre Gedanke Jesu ausgesprochen schien; es gilt die Vergeistigung der eigentlichen, sinnlichen Redensarten vorzunehmen, sie umzusetzen in ihren geistigen, figürlich verhüllten Sinn. Leider, wir müssen es gleich gestehn, erweist sich dieses Geschäft als unausführbar; die beiden Begriffe oder Termini widerstehn spröde jedem Versuche einer Reduction im angegebnen Sinne.

Es zeigt sich nemlich bei näherer Betrachtung, dass nicht die eigentlich und direct prophetischen Stellen (wie z. B. Mtth. 24), von denen bisher die Rede war, die wichtigsten sind und die bedeutungsvollsten hinsichtlich der Thatsache der Wiederkunft des Herrn. Neben jenen Stellen begegnet uns noch eine ganze Reihe anderer, welche man indirecte Zeugnisse nennen könnte, und in denen die Weissagung so zu sagen hinter der

praktischen Belehrung verschwindet welche sich daran anschliesst, oder auch hinter einem anderweitigen prophetischen Momente das von dem Begriffe der Parusie unabhängig ist. Hierher rechnen wir namentlich diejenigen Stellen, in welchen Jesus erklärt dass die Stiftung des Gottesreiches sich vollziehn werde durch eine *Κρίσις*, eine Katastrophe, eine Trennung der Guten und Bösen, und in welchen er bei dieser Gelegenheit auf die Pflicht der Wachsamkeit dringend hinweist. Da begegnet uns (Matth. 24, 37—25, 13) in mehrfacher Gestalt, eigentlich und im Bilde die Vorstellung von einem plötzlichen Ereignisse, von einer überraschenden Entscheidung, deren Unausbleiblichkeit gewiss, deren Stunde unbekannt ist und in Beziehung auf welche unablässige Vorbereitung empfohlen wird. Aehnliches Luc. 12, 35—46. Noch bedeutsamer scheinen die Parabeln vom Unkraut unter dem Waizen und von dem Netze (Matth. 13), denn ihre Entstehung und Fassung selbst können sie doch nur der eschatologischen Idee einer *Κρίσις* verdanken, zu deren Versinnlichung sie gedichtet sind; diese Idee erscheint allerdings nur im Hintergrunde der parabolischen Erzählung, allein eben deswegen um so merkwürdiger; denn sollte sie gar keine Realität haben, so begriffe man die Parabeln selbst nicht.

Aus allem diesem geht also hervor:

Erstens dass es unmöglich ist die sämmtlichen Stellen welche von der Parusie handeln zu verstehn von einer unsichtbaren Offenbarung des Herrn in der Zerstörung Jerusalems. Denn dieses Ereigniss ist nicht gekommen unerwartet wie ein Dieb in der Nacht — und hat mit nichten eine letzte und bleibende Scheidung der Guten und Bösen herbeigeführt.

Sodann ist es aber ebenso unmöglich dieselben Stellen sammt und sonders zu verstehn von einer künftigen sichtbaren Erscheinung, das wäre von der Parusie im eigentlichen, jüdisch-messianischen Sinne. Denn in mehrern dieser Stellen gibt Jesus für die Erfüllung seiner Weissagung ein chronologisches Datum an, nemlich die Grenze des Zeitraums welchem das damals lebende Geschlecht angehörte. Nun ist aber jenes Geschlecht vorübergegangen und die Parusie hat in dieser Weise nicht Statt gehabt[1]).

[1]) Freilich könnte man hier eine Einwendung machen und gegen die

Ferner ist es nicht minder unmöglich dieselben bloss allegorisch zu deuten von einer **rein geistigen Wiederkunft**, möge man dieselbe nun in der Vergangenheit oder in der Zukunft suchen; mit andern Worten von der Offenbarung und Wirksamkeit des Evangeliums sei es in ihren Anfängen, sei es in ihrer künftigen Ausdehnung; denn auch von einer Parusie dieser Art könnte man wieder nicht sagen, dass sie komme wie ein Dieb in der Nacht, oder dass sie bestimmt sei die Guten und Bösen in der angegebnen Weise zu scheiden.

Endlich ist es unmöglich dieselben zu beziehen auf den **Tod der einzelnen Individuen**, insofern man sich darauf stützen wollte dass dieser in der That jeden plötzlich und unerwartet erreicht, und dass auf ihn wirklich eine Einordnung in

---

Bündigkeit obiger Schlussfolgerung protestiren. An und für sich betrachtet, liegt keine Berechtigung vor von den Thatsachen zurückzuschliessen auf den Sinn der Worte Jesu. Es bleibt ja immer die Möglichkeit offen dass Jesus sich geirrt haben könnte, dass seine Weissagung könnte unerfüllt geblieben sein. Man könnte immerhin sich darauf berufen, dass die Würde, also auch die Untrüglichkeit Jesu keine a priori feststehende Thatsache, kein Axiom ist, sondern selbst erst aus den Thatsachen hergeleitet und bewiesen werden müsse, nicht aber die Thatsachen aus jener Würde wie wir dieselbe eben begriffen haben mögen.

Indessen hiesse dies doch den Zweifelsknoten zerschneiden, nicht ihn auflösen. Der Sinn und die Tragweite der Weissagungen Jesu von der Parusie, und insbesondere der im 24. Capitel des Matthaeus enthaltenen Reden, sind ja vorläufig selbst noch ungewiss, und es wäre voreilig aus der chronologischen Andeutung, welche sie geben, irgend eine Folgerung zu ziehn und zu schliessen dass sie irrthümlich sei. Uebrigens, wenn auch zugegeben werden mag dass eine aprioristische Vorstellung von der Dignität Jesu hier nicht an ihrem rechten Orte wäre, so ist doch auf der andern Seite nicht zu vergessen dass sich in dieser Hinsicht, ganz unabhängig von den Stellen um die es sich hier handelt, dogmatische Resultate gewinnen lassen denen man allerdings Rechnung tragen, die man allerdings auch in dieser Frage berücksichtigen dürfte. So ist die Vorhersagung der Katastrophe in welcher Jerusalem unterging nicht blos in Matth. 24 enthalten. Andere Stellen, wie die Parabel Matth. 22, 7. und jener wehklagende Ruf Luc. 19, 42 ff., bezeugen eben so klar, wo nicht klarer noch die Richtigkeit des prophetischen Blicks Jesu. Endlich muss auch noch folgendes wohl ins Auge gefasst werden. Indem Jesus das Bewusstsein hat und Marc. 13, 32 auch ausspricht dass seinem Wissen von der Zukunft Grenzen gesetzt seien, so verschafft dieser Umstand denjenigen Weissagungen, deren Gegenstand diesseits jener Grenzen liegt, eine um so grössere Glaubwürdigkeit.

eine gewisse Kategorie von Wesen, eine persönliche *Κρίσις* im andern Leben folgt. Denn dieses alles kann nicht eine Zukunft Christi in seiner Herrlichkeit, eine Stiftung seines Reiches genannt werden.

Ueberhaupt also ist es unmöglich die beiden Klassen von Stellen von denen bisher die Rede gewesen ist mit einander harmoniren zu machen, die beiden Gesichtspuncte mit einander zu verbinden und zu verschmelzen, nach welchen die Parusie entweder ein rein geistiges und also unsichtbares Walten und Regieren Christi und seines Evangeliums ist, oder aber eine sichtbare und äusserliche Katastrophe: denn ein solches geistiges Regieren bringt keine Ueberraschung mit und keine *Κρίσις* der beschriebenen Art; und eine solche Katastrophe hat ihrerseits ein bestimmtes Datum und erfolgt in einem gegebenen Zeitpuncte.

Aus der bisherigen Entwicklung und den gefundnen Resultaten ziehen wir den Schluss dass Jesus wirklich verkündigt hat dass er einst wiederkehren würde, und zwar in dem historischen, wir möchten sagen, in dem physischen Sinne dieses Wortes. Es ist nicht nöthig erst aufmerksam zu machen auf die hohe Wichtigkeit welche dieses dogmatische Ergebniss auf supernaturalistischem Standpuncte hat. Es ist dasselbe ein Element von objectivem Gehalte welches der so ausschliesslich subjectiven Methode der ethischen Christologie durchaus Widerstand leistet, und sich von dieser weder reduciren noch auflösen lassen will. Das ist aber noch nicht alles. Es liegt in diesem erstgewonnenen eschatologischen Lehrsatze eine noch wichtigere Folgerung beschlossen; er hat eine noch grössere Tragweite. Er verbürgt und bestätigt die Wahrheit dass die Menschheit und das Christenthum, die Gesellschaft und die Kirche zwei Grössen sind, welche eben nicht bestimmt sind sich irgend einmal zu decken, in einander aufzugehen. Wie sie ihrem Ursprunge nach und im Anfang geschieden sind, insofern das Evangelium nicht ein Product des menschlichen Geistes ist, sondern eine göttliche That, eine Offenbarung, so sollen und werden sie auch geschieden bleiben bis ans Ende, weil die Welt ihre Freiheit behält dem Evangelium gegenüber, und weil die Fortschritte dieses letztern geistige und nicht mechanische sind. Man ist also sicherlich berechtigt

jede Eschatologie aus dem Systeme zu verbannen und auszuweisen welche die Menschheit betrachtete und hinstellte als die allmählich ganz von dem christlichen Sauerteige durchdrungen werden soll [1]), und eben so jeden Begriff vom Staate welcher für diesen den gleichen Inhalt wie für die Kirche postulirte. Die Theorie z. B. welche Rothe in seiner Ethik entwickelt beruht im Grunde, um es im Vorbeigehn zu sagen, auf keinen andern Prämissen als auf dieser irrthümlichen Eschatologie.

Sobald aber einmal die reale, objective Gewissheit einer Parusie, im eigentlichen Sinne des Wortes als Lehre Jesu erwiesen ist, und zwar ganz unabhängig von dem 24. Capitel des Matthaeus, so lässt sich die allegorische Auslegung dieses letztern schwerlich mehr halten und wir sehen uns gezwungen uns nach einer andern umzusehn. Bisher haben wir versucht den Text zu erklären indem wir ausgingen von der Voraussetzung seiner absoluten, historischen Genauigkeit, und gemäss jenem herkömmlichen Begriffe von der Inspiration der heiligen Schrift, welcher immer noch, wenn auch oft unbewusst, einen so grossen Einfluss auf die Exegese übt. Allein es ist Zeit dass wir uns auf einen freien, rein historischen Standpunct stellen, und das fragliche Capitel des Evangeliums Matthaei einfach als ein Denkmal betrachten, aus welchem oder durch welches wir die Jesum betreffende Ueberlieferung kennen lernen können, als eine Reminiscenz, als ein Andenken an eine seiner Reden. Ein solcher Gesichtspunkt, und das daraus fliessende exegetische Verfahren sind an sich schon und im allgemeinen anwendbar und zu Recht bestehend; aber auch abgesehn davon werden sie uns nicht nur geboten, sondern geradezu und unweigerlich aufgenöthigt sobald wir die parallel laufenden Berichte des Marcus und Lucas zur Vergleichung herbeiziehn. Von letztern wird gleich nachher wieder die Rede sein. Es handelt sich ja nicht darum allein dass man den Text erkläre, sondern auch darum dass man ihn verstehe, d. h. dass man den Gedanken Jesu gleichsam zu reconstruiren suche und Rechenschaft zu geben wisse von der Gestalt, welche er in den Denkmälern die wir davon noch besitzen angenommen hat.

---

[1]) Die Stelle Matth. 13, 33 könnte uns nur aus Missverstand entgegengesetzt werden.

Nun ist es ein thatsächliches Ergebniss der Exegese, welches wir bereits berührt haben, dass Jesus von seiner Wiederkunft in doppeltem Sinne gesprochen hat, einmal im eigentlichen, wo es dann von der sogenannten (wirklichen, eschatologischen) Parusie verstanden werden muss, zweitens aber im figürlichen Sinne. In diesem letztern Falle muss es verstanden werden von der Offenbarung Christi in den Begebenheiten und Entwicklungen der Weltgeschichte (so z. B. Matth. 26, 64) oder von der geistigen Heimsuchung womit er die Seinigen beglückt und begnadigt (Joh. 14, 21 ff. Apoc. 3, 20 u. a. St.). Es bleibt nur noch übrig dass man diesen zwiefachen Sinn des Wortes und Begriffes der Parusie auf eine Grundeinheit zurückführe. Lässt man die zuletzt angegebne Modification des Sinnes bei Seite, nemlich die johanneischen Stellen, so ist die Sache nicht eben schwer. Man nimmt dann die Stelle Matth. 26, 64 zum Ausgangspuncte und gelangt so zu dem Ergebnisse, dass die Wiederkunft Christi wesentlich besteht in der Offenbarung der scheidenden Kraft (*Κρίσις*) des Evangeliums, einer Offenbarung welche ein Gericht ist für die welche das Heil verworfen haben, dagegen eine Verherrlichung für den Herrn und die Seinigen. In diesem Sinne ist Jesus schon mehr als einmal wiedergekommen, und wird wohl noch mehr als einmal wiederkommen, nemlich in allen jenen grossen Krisen der Menschengeschichte, welche die Verwerfung einer Welt die das Evangelium nicht annehmen will offenbaren, und somit zugleich die Wahrheit des Evangeliums selber. Das Evangelium rechtfertigt sich durch den Triumph seiner Jünger und durch den Untergang seiner Feinde. Die Parusie, im eigentlichen Wortverstande, ist dann nur die Vollendung dieser Entwicklung, die Schlussscene dieses grossen Dramas, das jüngste Gericht, der endliche Sieg der Sache Christi, die definitive Verurtheilung seiner Feinde. Ganz gleiches lässt sich im Grunde von dem Begriffe der *βασιλεία τοῦ ϑεοῦ* sagen. Es umfasst ja derselbe ebenfalls zwei Bedeutungen die unter einander durch ein ganz ähnliches Band verknüpft sind, das jetzige, gegenwärtige Gottesreich, das unvollkommne, uneigentlich so genannte; und das künftige, vollendete, bleibende. Diese beiden Begriffe, der Parusie und des Gottesreiches, sind um so mehr geeignet mit einander verglichen zu werden da sie Correlata sind; die Parusie soll ja das Gottesreich herbeiführen.

Wenn nun in Obigem der Begriff der Parusie seinem ganzen Umfange nach richtig bestimmt ist, so begreift sich sofort auch leicht wie die Zerstörung Jerusalems welche Jesus voraussah und weissagte, ganz besonders von ihm betrachtet werden konnte als eine von den Phasen der künftigen manchfaltigen Offenbarung der Natur und der Macht des Evangeliums in der Geschichte. Das jüdische Volk ging zu Grunde weil es den Herrn verworfen hatte und die Kraft seiner Lehre wurde offenbar, also verherrlicht in jener Katastrophe. Das Wort Jesu, welches Lucas 13, 34 f. vgl. Matth. 23, 37 f. aufbewahrt hat, gibt uns in dieser Hinsicht den rechten Gesichtspunct an.

Jetzt nachdem das Bisherige in sein wahres Licht gesetzt ist und sich uns empfohlen hat, begreifen wir auch dass Jesus auf ganz natürlichem Wege dazu hat kommen können in einer und derselben Rede zwei Ereignisse zusammenzustellen deren Verbindung, vom höhern religiösen Standpuncte aus betrachtet, weder seinem Geiste noch seiner Redeweise fremd war, nemlich das Gericht über Jerusalem und das jüngste Gericht, seine Parusie in der einen und in der andern dieser beiden grossen Thatsachen der Geschichte. Weiter begreifen wir auch wie er, vermöge derselben Analogie, in gleichen oder ähnlichen Ausdrücken und Bildern von beiden hat reden können.

Was nun die Apostel betrifft welche Ohrenzeugen dieser Reden gewesen sind, so blieb ihnen der symbolische Sinn der Worte welche Jesus von seiner Wiederkunft gebrauchte verhüllt. Wenn es auch keine hinlänglich erwiesene Thatsache ist dass in dem damaligen jüdischen Volksglauben, mit der Erwartung der messianischen Erscheinung, die Aussicht auf die Zerstörung Jerusalems unzertrennlich verbunden gewesen, als eines der Vorzeichen jener Offenbarung, als ein Element der sogenannten Messiaswehen, so hat es doch gar nichts verfängliches oder bedenkliches anzunehmen dass die Apostel beide Ereignisse in nähere Verbindung brachten, und dies erscheint um so natürlicher als ihnen die Parusie so nahe bevorstehend schien. Wenn sie ja an Jesum die Frage richten Matth. 24, 3: „Sag' uns wann dies geschehn wird (nemlich dass von diesem Gebäu kein Stein auf dem andern bleiben soll) und welches das Zeichen deiner Parusie und des Endes sein wird?," so scheint doch eben hierin eine solche nähere Verbindung jener an sich in ganz anderer

Weise zusammengehöriger Dinge angedeutet zu sein. Etwas ähnliches lesen wir in der Apostelgeschichte 1, 6. War aber in ihrem Geiste ein Trieb oder Zug zu einer solchen Auffassung, so musste dieses einen entscheidenden Einfluss ausüben auf die Art und Weise wie sie Jesum verstehn mochten. Die engere Verbindung, sagen wir nur geradezu die Verwirrung existirte bereits in ihren Begriffen, beherrschte sie gleichsam, und so geschah es dass sie zwei Begebenheiten, welche Jesus nur in geistige Beziehung zu einander gebracht hatte, auch äusserlich, chronologisch zusammenrücken zu müssen glaubten. Der Meister aber fand es nicht nöthig oder gab sich die Mühe nicht sie aufzuklären über eine Sache welche die Zeit schon ins rechte Licht setzen sollte; wie er ihnen ja wirklich Apostelgesch. 1, 7 zur Antwort gibt: „Es kömmt euch nicht zu, Zeit und Stunde zu wissen" u. s. w. Das vierundzwanzigste Kapitel des Matthaeus ist der Ausdruck dieser Verwirrung welche die Apostel sowohl in ihre Erinnerungen aufgenommen hatten, als auch in ihre Relationen von den Reden Jesu übertrugen. Diese Verwirrung war so mit in die Ueberlieferung übergegangen, und die weitere Entwicklung der Dinge war noch nicht dazu gekommen sie durch den Augenschein zu berichtigen. Der Bericht des Lucas, mit denen bei Matthaeus und Marcus verglichen, zeigt uns deutlich wie die historische Erfahrung das rechte Verständniss der Rede Jesu im Schoosse der Gemeinde gefördert hat; wie sich die Fassung derselben in folge davon modificirte. Daher in diesem Umstande auch ein entscheidendes Moment vorliegt für die Bestimmung der relativen Abfassungszeit der beiderseitigen Relationen.

Allein diese Untersuchungen lassen sich noch weiter verfolgen. In den unter sich abweichenden Berichten welche wir von der Rede haben scheint sich noch eine Spur nachweisen zu lassen davon dass Jesus allerdings die beiden von ihm geweissagten Begebenheiten aus einander gehalten hätte. Es finden sich ja wirklich zwei chronologische Data darin angegeben, erstens ein positives, nach welchem die vorhergesagten Ereignisse noch vor dem Abtreten der lebenden Generation eintreffen sollten, sodann zweitens ein negatives, nach welchem die Engel und des Menschen Sohn selbst Tag und Stunde nicht kennen, Matth. 24, 34 ff. Marc. 13, 30 ff. Freilich, wie diese beiden Data in

unsern evangelischen Documenten eingeführt sind, machen sie eher den Eindruck als ob es heissen sollte, im Allgemeinen kenne Jesus wohl die Epoche der bevorstehenden Revolution, nur die präcisere Bestimmung derselben könne er nicht geben. Dieser Eindruck ist auch wohl kein irreführender, denn er scheint ganz der Art und Weise zu entsprechen wie die Apostel selber das Verhältniss auffassten. Jene beiden Elemente nemlich, die Gewissheit der Nähe der erwarteten Offenbarung, und die Ungewissheit des bestimmten Tages wo sie wirklich Statt haben sollte, verbinden sich auf ganz gleiche Weise miteinander in. der apostolischen Exposition eschatologischer Ideen vgl. 1 Thess. 4, 15 f. 5, 1 ff. Apoc. 1, 1 f. 3, 3. 16, 15. Ja, die Verbindung dieser zwei Momente bildet erst eigentlich die praktische Bedeutung der Lehre von der Parusie und der Herr selbst scheint eine didactische Anwendung von der eben behaupteten Ungewissheit zu machen, wenn er etwas weiterhin Matth. 24, 42 ausruft: „Wachet also, denn ihr wisset nicht zu welcher Stunde euer Herr kommen wird!“

Nichts desto weniger, und trotz aller Beweiskraft welche man diesen Gründen beilegen mag, scheinen uns die Ausdrücke deren sich Jesus bei Marc. 13, 32 (vgl. Matth. 24, 36) bedient viel zu feierlich, viel zu emphatisch als dass wir uns erlauben dürften die Worte ἡμέρα und ὥρα in ihrem nackten, buchstäblichen Sinne zu nehmen, oder als dass wir behaupten dürften sie sollten weiter nichts als einen Umstand von so untergeordneter Wichtigkeit hervorheben. Man hat Mühe sich vorzustellen was es Grosses auf sich haben mag wenn für die Engel, wenn für des Menschen Sohn ein chronologisches Datum ein Geheimniss bleibt, welches allerdings wenn man will eine nicht geringe praktische Bedeutung hat, aber im Verhältnisse zu dem grossen Ganzen der Rathschlüsse Gottes doch als etwas höchst geringfügiges erscheint. Dagegen fühlt man gleich das Erhabene, das Tragische möchten wir sagen, was in dem Gedanken liegt, dass der Vater den letzten Zielpunct der irdischen Geschicke der Menschheit, die Epoche der endlichen Parusie in das tiefe Dunkel eines undurchdringlichen Geheimnisses gehüllt habe.

Jetzt wären wir in unserer exegetischen Untersuchung so weit fortgerückt, dass wir als Ergebniss derselben folgendes aufstellen können: Jesus hätte von zwei an sich verschiedenen und wohl zu unterscheidenden Dingen gere-

det, nemlich von seiner uneigentlich so zu nennenden Parusie in der Zerstörung Jerusalems und von seiner eigentlichen realen Parusie am Ende der Zeit, und hätte von jener ausgesagt dass sie noch zum geschichtlichen Gesichtskreise des gegenwärtig lebenden Geschlechtes gehören würde, von dieser aber dass der Vater sich vorbehalten habe allein zu wissen Tag und Stunde wann sie Statt haben sollte. Mit andern Worten, er hätte erklärt das Datum der einen zu wissen, das Datum der andern nicht zu wissen. Diese beiden Aussagen aber hätten die Apostel ganz eben so mit einander in Verbindung gebracht, wie sie die Begebenheiten selbst, auf welche sich jene Aussagen bezogen, zuvor verwebt und verwechselt hatten, wie sie schon die Bilder vermischt hatten in denen Jesus ihnen von beiden geredet, wie sie endlich auch die Vorzeichen verknüpft und verwirrt hatten welche ihnen derselbe angegeben die aber ebenfalls auf zweierlei Sphären der Zukunft gehn sollten und also sorgfältig auseinander zu halten waren.

Und diese also entstandene Verwechslung, Verschmelzung, Verwirrung, oder wie man es heissen will, blieb an dem Gegenstande der apostolischen Hoffnungen, des apostolischen Glaubens haften. Die Apostel, mit ihnen ihr Jahrhundert, so weit es schon ein christliches war, erwarteten bestimmt die persönliche Wiederkunft des Herrn zu erleben, d. h. noch vor ihrem bevorstehenden irdischen Lebensziele mit ihren leiblichen Augen zu sehn. Und dies erwarteten sie nicht deswegen etwa weil die Epoche dieser Wiederkunft überhaupt ungewiss war, diese Ungewissheit aber immer die Möglichkeit einer nahen Offenbarung bestehn liess; nein, es ist mit nichten bei ihnen von einer blossen Möglichkeit die Rede; sie vertrauen, sie glauben, sie sind überzeugt; denn der Herr hat ja der Zerstörung Jerusalems ein ganz bestimmtes Datum angewiesen, hat sie auf ganz positive Weise in ihre Nähe gerückt, und sie haben dieses vorläufige, partielle, incidente Gericht mit dem jüngsten, mit der letzten Parusie verwechselt!

Was nun die übrigen Stellen betrifft, welche hin und wieder in den Reden Jesu vorkommen und sich auf die Nähe seiner Wiederkunft beziehen, so können sie in der That keine Schwierigkeiten mehr darbieten so bald erwiesen ist dass Jesus von der Parusie in einem Sinne gesprochen hat welcher zugleich einheit-

lich, umfassend und manchfaltig, unterscheidend genannt werden kann. „Ihr werdet nicht in allen Städten Israels herum gekommen sein bevor des Menschen Sohn erscheine,“ Matth. 10, 23, ist unmöglich anders zu verstehn als von der politischen Katastrophe welche demselben jüdischen Lande drohte dem die Apostel das Evangelium predigen sollten. Die innere Verbindung zwischen v. 27 und 28 in Matth. 16 ist nicht so zu fassen als sollte durch letztern Vers der im erstern besprochenen Thatsache ein besimmtes Datum zugewiesen werden, mit andern Worten als hätte Jesus gesagt seine Parusie zum Weltgericht würde in den nächsten Jahren statt haben. Vielmehr ist auch hier ein Uebergang von diesem eigentlichen, rein eschatologischen Sinne zu dem figürlichen; die Zeitgenossen sollen, so wird ihnen verheissen, das Vorbild und gleichsam das Unterpfand jener letzten, herrlichen Offenbarung in einer nächst bevorstehenden beschränktern erhalten, auf welche eben um dieses Verhältnisses willen dieselbe Bezeichnung angewendet werden durfte. Auch in den Stellen Luc. 13, 35 (Matth. 23, 38 f.) und 18, 3. 8. hat auf den Grund desselben Verhältnisses eine Zusammenstellung von Sätzen Statt finden können von denen man nun begreift dass sie in Jesu Munde eine andre Verbindung gehabt haben als in den Ohren seiner Jünger; überall hier ist auf gleiche Weise die deutliche Weissagung des Gerichts über Jerusalem zusammengestellt mit Aussichten auf die letzte Parusie, und was in dem Geiste des Redenden die theologische oder prophetische Ideenassociation war, ist in dem Verständnisse der Hörer eine eingebildete und nicht erfüllte Association von Thatsachen geworden.

Man wird leicht bemerken dass diejenige Erklärung des Cap. 24 von Matthaeus zu welcher wir uns bekennen und deren Gründe wir hier niedergelegt haben im Grunde die drei andern, die typische, die prophetische und die allegorische in sich schliesst und begreift, und das was wahres und richtiges in denselben enthalten ist hervorhebt und beibehält. Der Unterschied zwischen unserer Auffassung und der unsrer Vorgänger besteht darin dass wir freimüthig und offen den Irrthum der Tradition anerkannt haben, statt dass jene den Versuch gemacht haben die buchstäbliche Genauigkeit und Echtheit der Berichte zu ver-

theidigen, durch allerlei dem Texte fremde Voraussetzungen. In der That, wenn man gewissenhaft und vorurtheilslos den Buchstaben nimmt wie er sich gibt, so muss man anerkennen dass Matthaeus nun und nimmermehr von zwei Parusien sondern nur von einer einzigen spricht; und eine doppelte wird man nur dann unterscheiden können wenn man eingesteht, dass von dem Evangelisten und den Aposteln allen nur eine einzige gekannt, gehofft, gepredigt worden ist.

ÜBER
DEN GEBRAUCH DES TEXTES
in der Predigt.

Von

ADOLF RIFF

Pfarrer zu Sessenheim im Elsass.

Seit längerer Zeit hat sich allgemein die Ansicht verbreitet, dass mehr oder minder grosse Abschnitte der h. Schrift als Grundlage kirchlicher Vorträge unumgänglich nothwendig seien [1]). Der Text, wie man diese Abschnitte genannt hat, soll dem Prediger nicht blos als Anknüpfungspunkt oder als Motto dienen, sondern in seinen einzelnen Theilen erklärt, entwickelt und angewendet werden. Diese homiletische Vorschrift hat man nicht selten in ein bekanntes Bild eingekleidet. Wie nämlich ein Saamenkorn Blätter und Blüthen im Keime in sich fasst, und unter

---

[1]) Harms ist der einzige Homiletiker von Bedeutung und Ruf, welcher Ausnahme macht. In seiner Pastoraltheologie (1. B. der Prediger S. 65. Kiel 1830) lesen wir folgende Stelle: „Jetzt von der Predigt selbst. Da tritt uns zuerst der Text entgegen. Dürfen wir uns da zuvörderst die Nachfrage wol verstatten, ob es auch eben so gegründet als herkömmlich sei, dass über Texte gepredigt werden müsse? Dürfen wir ferner auch wol die Meinung äussern, dass Text und Thema, wenn sie beisammen stehn, einander aufheben? Dass ein Text kein Thema vertrage, so wie ein Thema keinen Text? Dürfen wir auch noch ferner die Behauptung wagen, dass das Predigen nach Texten nicht allein die Ausbildung der Predigtkunst, sondern ebenfalls die christliche Erkenntniss, und selbst, was noch mehr sagen will, das christliche Leben sehr gehemmt habe? Dass es weit besser in der Kirche und um die Kirche stände, wenn dem Prediger die Fessel des Textes nimmer wäre angelegt worden? — Mir will es wirklich so vorkommen."

Allein Harms, ungeachtet dieser merkwürdigen Aeusserung, huldigt in seinem Lehrbuch allgemein der herkömmlichen Sitte, und obgleich wir einige Predigten ohne Texte aus seinen jüngern Jahren (Sommer- und Winterpostille) von ihm besitzen, so scheint er doch später von seiner frühern Ansicht gänzlich zurückgekommen zu sein.

Zeit und Umständen zur Blume wird, so soll die Predigt, vermittelst des lebendigen Worts, aus ihrem Text emporsprossen und alles was darin enthalten liegt zur Entfaltung bringen.

Dieser Anforderung hat man fast allgemein eine andere beigefügt. Nicht nur soll die Predigt eine ebenmässige Erweiterung des Textes sein, sondern auch eine in ihren verschiedenen Bestandtheilen nach rhetorischen Regeln geformte Rede; mit andern Worten, die Entwicklung aller und jeder im Texte niedergelegten Ideen und Begriffe soll zugleich ein organisches Ganze ausmachen, wie denn jenes beliebte Bild es schon andeutet.

Bei diesen Ansprüchen doppelter Natur hat die Homiletik gesucht den einen und den andern ihr Recht widerfahren zu lassen, und begehrt dass die Predigt den Anforderungen der Rhetorik sowohl als des Textes Genüge leiste. Nun gestehn wir aber frei und offen, dass es uns nicht einleuchten will wie man eine solche doppelte Vorschrift beobachten könne. In den meisten Fällen, um nicht zu sagen überall, scheint sie uns unausführbar.

Wo der Text nicht auf einen einzigen Satz sich beschränkt, — was doch keineswegs als eine nothwendige Eigenschaft erfordert wird — sondern nur irgend welche Ausdehnung besitzt, da wird auch immerhin der eine oder der andere zum Thema nicht gehörige Punkt sich vorfinden, während einige dem Gegenstand eng verwandte Beziehungen nur mit Mühe können berührt werden. Sollte der Text einem nach rhetorischen Gesetzen eingerichteten Plan streng und genau sich anpassen, so müsste er zu diesem Zwecke geschrieben worden sein, eine Behauptung die, so viel uns bekannt ist, noch Niemand im Ernste vertheidiget hat. Vielmehr wird bei einer kunstgerechten Rede bald Dieses hinzugefügt werden bald Jenes hinwegfallen müssen, wenn man nicht zu einer allegorisch-willkührlichen und gezwungenen Exegese seine Zuflucht nehmen will. Belege hiezu liefern in Menge selbst die Predigten unserer berühmtesten Kanzelredner, so dass es solche anzuführen ganz überflüssig ist. Immer muss entweder der Text oder die Rhetorik Noth leiden.

Es ist daher offenbar dass man nicht Beide mit ihren Ansprüchen neben einander kann bestehn lassen, und es frägt sich nur wer vor dem Andern zurücktreten soll.

Wir haben versucht über diesen Punkt uns ein Urtheil zu

bilden, und beiderseitige Rechte zu prüfen uns vorgenommen. Da aber die Rechte der Rhetorik älter sind als die des Textes, so ist es billig, dass wir vorerst letztere einer Prüfung unterwerfen, und die Ansprüche jener nur dann untersuchen, wenn die Nothwendigkeit des Textes oder dessen Nützlichkeit für kirchliche Vorträge sich uns erwiesen hat. Im entgegengesetzten Fall würden wir dieser Arbeit enthoben sein und die Rhetorik in alle ihre Gerechtsame eintreten lassen.

Zur Beibehaltung des Textes könnten wir uns aus doppelter Ursache veranlasst fühlen: einmal, wenn der Begriff der Predigt selbst einen Abschnitt der h. Schrift, als zu deren Grundlage erforderlich, nothwendig begehrte, und sodann, im Fall diese Forderung auch nicht Statt fände, wenn die Beschaffenheit der Zuhörer, oder sonstige Rücksichten diesen Gebrauch als nützlich darstellten. Nur im ersten Fall würde die Aufstellung eines Textes als bleibende unabänderliche Regel, im zweiten hingegen blos als eine löbliche Anordnung erscheinen, die nach Zeit und Umständen könnte aufgehoben werden.

„Predigen heisst, nach Palmer (Homiletik S. 1. — Stuttgart 1845), im Namen Gottes das Heil, das der Menschheit in Christi Person und Werk erschienen und vorhanden ist, durch lebendiges Zeugniss zur Annahme darbieten. Diess ist, wird hinzugefügt, der biblische Begriff der niemals kann alterirt noch beseitigt werden.“

Wir erklären uns mit dieser Definition im Wesentlichen einverstanden, und bitten unsere Leser sie für die unsrige hinzunehmen. Unser Einverständniss mit einem berühmten Homiletiker ist uns um so erwünschter, da wir dergestallt hoffen dürfen, doch nur von Wenigen, gleich am Anfang unserer Erörterung, durch ihre Einsprache angehalten zu werden.

Wir hätten also von dem was predigen heisst eine ziemlich allgemein anerkannte Definition. Aus derselben, scheint es, sollte die Nothwendigkeit des Textes leicht und einfach sich ableiten lassen. Diess ist aber keineswegs der Fall; und wenigstens will sich jene Nothwendigkeit schlechterdings nicht darthun. Von welcher Seite wir auch unsere Definition ansehn, so gelangen wir stets zu demselben Ergebniss. Immer wieder

müssen wir uns sagen: Hat man einmal von dem Heil, das der Menschheit in Christi Person und Werk erschienen und vorhanden ist, d. h. von dem Evangelium genaue Kenntniss und feste Ueberzeugung, so wird man auch dasselbe, wenn sonst der innere Beruf und die rednerische Fähigkeit da sind, durch lebendiges Zeugniss, im Namen Gottes, zur Annahme darbieten können, ohne dass man von einem biblischen Abschnitt ausgehn und seine Rede auf demselben gleichsam erbauen müsse. Die Nothwendigkeit eines Textes würde dann erst sich darthun wenn man gezeigt hätte, dass die Verkündigung des Evangeliums nur bei Aufstellung einer besondern Schriftstelle geschehn könne.

Diess nachzuweisen glaubt man nun allerdings im Stande zu sein. Ist es auch ein Umweg den man dazu einschlägt, so hofft man um so zuversichtlicher auf demselben seinen Zweck zu erreichen. Wir wollen sehn wie man dabei zu Werke geht.

Es ist wahr, sagt man, die Nothwendigkeit eines Textes ist vorerst in dem biblischen Begriff der Predigt nicht ausgesprochen. Weil aber die Predigt das in Christo erschienene Heil durch lebendiges Zeugniss zur Annahme darbieten, mit andern Worten, weil die Predigt Verkündigung und Auslegung der Offenbarung sein soll, und sie nicht die ganze h. Schrift mit einem Mal verkündigen und auslegen kann, so muss sie sich auf einen besondern alt- oder neutestamentlichen Abschnitt beschränken, d. h. sie muss einen Text haben.

Wir würden an dieser Darlegung nichts auszusetzen finden, wenn nur Auslegung des in Christo erschienenen Heils so viel wäre als Auslegung der h. Schrift, wenn nur Offenbarung und Bibel eins und dasselbe bedeuteten. Diess scheint uns aber ganz und gar irrthümlich, wie oft und gewöhnlich diese Verwechselung auch gemacht wird. Denn abgesehn davon dass die Bibel vieles in sich fasst was mit der Offenbarung in keiner oder nur äusserst fernen Berührung steht, so ist ja der bei Weitem grössere Theil der h. Schrift selbst eine Auslegung der Offenbarung, und kann daher mit dieser nicht gleichbedeutend sein. Die Bibel erklären heisst sehr oft, nicht das in Christo erschienene Heil oder das Evangelium auslegen, sondern den Sinn ausmitteln wie dieses von den Aposteln ist begriffen worden.

Nichtsdestoweniger, weil immerhin ein Theil der Schrift nicht blos Auslegung der Offenbarung sondern Offenbarung selbst ist, so könnte dennoch der Text mit gutem Recht vertheidigt werden: wenn nemlich die Offenbarung in bestimmten, genau formulirten Sittengesetzen und Glaubensartikeln bestände. Die Erforderniss für den Prediger sich an die besondere Fassung der von Christo geoffenbarten Heilslehren anzuschliessen würde die Nothwendigkeit des Textes unwiderleglich darthun. Allein die Annahme, von der man hier ausgeht, ist unseres Erachtens ganz unstatthaft. Was uns zur Verwerfung derselben veranlasst ist zuerst die Ueberzeugung, dass nicht einzelne Lehren, Gebote und Verbote des Unterrichts Jesu, sondern der ganze Geist, welcher denselben durchdringt und belebt, Offenbarung genannt werden darf. Kann ja doch ein Mensch im Christenthum aufs beste unterrichtet sein, ohne dass er im Stande wäre irgend welchen Ausspruch des Stifters der christlichen Kirche wörtlich zu wiederholen. Auch scheinen die Evangelisten eine solche Genauigkeit in der Ueberlieferung keineswegs als nothwendig erachtet zu haben, wenigstens lässt sich dieselbe in ihren Berichten nicht immer nachweisen. Sodann, und diess ist der zweite Grund warum wir der bezeichneten Annahme unsere Beistimmung nicht zu geben vermögen, besteht die Offenbarung nicht blos aus der Lehre und dem Unterricht Jesu, sondern aus dessen ganzer Erscheinung, folglich aus Thatsachen der Geschichte.

Dieser Offenbarungs-Begriff ist übrigens derjenige welchen schon die Apostel gehabt haben. Es ist nicht schwer uns davon zu überzeugen. In der Ausübung ihres Amtes bestrebten sich die Apostel, nicht sowohl einzelne Aussprüche des Herrn, als den Geist seiner Lehre durch mündliches und schriftliches Zeugniss ihren Zeitgenossen bekannt und verständlich zu machen [1]). Besonders aber betrachten sie als Hauptgegenstände ihrer Predigt die Person Jesu, seine Geburt, sein Leben, Leiden und Sterben, seine Auferstehung und seine Himmelfahrt. An

---

1) Ausser dem Agraphon: „Geben ist seliger denn nehmen" (Apost.-Gesch. 20, 35) commentiren sie, so viel uns bekannt ist, keinen einzigen bestimmten Ausspruch des Herrn; ja sie führen einen solchen nicht einmal an.

diese Facten sind die meisten und wichtigsten Lehren geknüpft, welche sie ihren Zuhörern und Lesern zu ertheilen bemüht sind. Vorzüglich hat der Apostel Paulus, dessen ganze Dogmatik aus einem Reflexe über die Kreuzigung und Auferstehung scheint hervorgegangen zu sein, auf diese Weise verfahren. Wir predigen, sagt er, Christum den Gekreuzigten und wieder Auferstandenen, und diess ist, in der That, sowohl der Ausgangspunkt als der Hauptgegenstand seines ganzen Unterrichts. Alle seine Lehren und Ermahnungen stehn hiemit in irgend welcher Beziehung, und man kann behaupten, dass sie sammt und sonders eine tiefsinnige Deutung und Auslegung jener Facten sind. Die Kreuzigung und die Auferstehung Christi, vom h. Geiste d. h. im rechten Sinne gedeutet und ausgelegt, sind ihm gewissermassen das ganze Evangelium.

Den Aposteln zufolge bestünde also die christliche Offenbarung keineswegs in bestimmten genau formulirten Sittengesetzen und Glaubensartikeln, sondern vielmehr in gewissen unabweisbaren Thatsachen der Geschichte, und in einem neuen Geiste oder Lebensprincip, das durch Christus in die Welt gebracht wurde. Dies ist auch unsere Ansicht; und weil wir sie von den ersten Jüngern entlehnt haben, so dürfen wir hoffen, dass sie noch von Vielen getheilt werde. Bei einem solchen Offenbarungs-Begriff verschwindet aber gänzlich die Nothwendigkeit eines Textes für kirchliche Vorträge. Sie verschwindet aus dem einfachen Grunde, weil man mit der Geschichte Jesu auf's Beste bekannt, von dem Geiste des Evangeliums lebendig durchdrungen und eben desswegen im Stande sein kann, die Offenbarung zu verkündigen und evangelisch auszulegen, ohne dass man seiner Rede einen alt- oder neutestamentlichen Abschnitt nothwendigerweise zu Grunde legen müsse.

Indem man so die christlichen Religionswahrheiten ohne Text vortrüge, würde man, wie schon bemerkt wurde, nur das Beispiel der Apostel nachahmen, welche in ihren Reden und Schriften, soviel uns davon bekannt ist, nicht sowohl auf besondere Aussprüche des Herrn sich stützten und beriefen, als auf den Geist seiner Lehre und auf die Hauptereignisse seines Lebens. Sollten wir nicht thun dürfen, was die Apostel gethan haben? Sollte uns nicht eine ähnliche Freiheit gestattet werden? Zwar, wenn die Art und Weise, wie die Apostel die Erscheinung Jesu aufge-

fasst und ausgelegt haben, ihrem ganzen Umfange nach als die allein richtige und unverbesserliche zu betrachten wäre, so müssten wir nothgedrungen bei ihrer Auffassung des Evangeliums verharren und die Predigt müsste eine Auslegung derselben sein, wie sie eine Auslegung des Evangeliums der Offenbarung ist. Die Nothwendigkeit, ein geschriebenes Wort, eine genaue und bestimmte Lehrmeinung zu verkündigen und zu erklären, würde abermals die Nothwendigkeit eines Textes nach sich ziehen. Allein, abgesehen davon, dass die neutestamentlichen Schriftsteller eine solche Unfehlbarkeit in ihrer Anschauungsweise nirgends in Anspruch nehmen, so gibt es auch sonst keinen dringenden Grund, dieselbe ihnen beizulegen. Uebrigens kann diese Annahme dem Evangelium keinen Nutzen, sondern nur Schaden bringen. Setzt man nemlich die Göttlichkeit des Christenthums in besondere Ansichten und Lehrmeinungen, so entbehrt man jedes festen Grundes, weil dieselben, als individuelle Auffassung christlicher Thatsachen, der Unvollkommenheit aller menschlichen Erzeugnisse mehr oder minder theilhaftig sind. Wenn aber die Anschauungsweise der Facten sich ändern kann, und auch stets sich geändert hat, so gilt diess keineswegs von den Facten selbst. Diese bleiben sich immerfort gleich. Dadurch ist das Christenthum, sobald die Grundthatsachen, auf denen es beruht, als geschichtlich erwiesen sind, gegen jeden Angriff sicher gestellt. Die Mängel und Unvollkommenheiten, die man an ihm erblickt, können dann nicht ihm selbst, sondern müssen der menschlichen Auffassung seiner Erscheinung zugeschrieben werden. Will man hingegen die Göttlichkeit des Evangeliums von den christlichen Thatsachen auf die apostolische Deutung und Auslegung derselben ausdehnen, so werden Viele, indem sie mit einer temporären Vorstellung des Christenthums sich nicht befreunden können, an diesem selbst irre werden.

Der Prediger hat daher die Offenbarung auszulegen, und nicht die Art und Weise, wie Andere dieselbe aufgefasst und verstanden haben. Nicht dass diese letztere Arbeit nutzlos wäre und man sie vernachlässigen sollte, — der christliche Prediger wird das Studium der Bibel nie genugsam betreiben können, und darin die beste und sicherste Anleitung zum eigenen Nachdenken über die evangelischen Thatsachen vorfinden, — und soviel soll hiermit gesagt sein, dass man, um zu predigen, nicht nothwendig die h.

Schrift, sondern vielmehr die Offenbarung auslegen und verkündigen müsse. Ist man aber einmal mit den Thatsachen derselben bekannt und mit dem Geiste Jesu erfüllt, so bedarf man nicht der Beiziehung einer besonderen Schriftstelle, zumal die jene Thatsachen begleitenden Nebenumstände, eben so wenig als die eigenthümliche Fassung einer Lehre, — was allenfalls eine wörtliche Vorlesung erfordern könnte, — zum Wesen der Offenbarung gehören *).

Auf diesem Wege also lässt sich die Nothwendigkeit des Textes für kirchliche Vorträge nicht nachweisen, denn, wenn die Predigt, hinsichtlich ihres biblischen Begriffes, nicht einmal Auslegung der h. Schrift, sondern einzig und allein Auslegung der Offenbarung sein muss, so wird sie noch viel weniger eines biblischen Abschnittes als Grundlage nothwendig bedürfen.

Jedoch die Vertheidiger des Textes glauben ihrer Ansicht noch eine andere Stütze verschaffen zu können. Diese liegt für sie in dem Umstand, dass die Predigt zum Cultus gehört und als ein Theil desselben muss betrachtet werden. Letzteres ist offenbar; wie aber die Begründung der streitigen Ansicht hierin zu finden sei, ist nichts weniger als einleuchtend.

Will man sagen dass die Predigt, als ein Theil des Cultus, nicht das ganze Evangelium zugleich verkündigen und auslegen könne, sondern, da sie zu ihrem Verlauf eine begränzte Zeit vor sich hat, ein besonderes Stück davon sich auswählen müsse, so ist diess an und für sich klar und deutlich, wie wir auch schon oben angenommen haben, wo von der Predigt, als zum Cultus gehörig, noch nicht die Rede, und wir dieselbe blos ihrem biblischen Begriff nach betrachteten. Allein, indem wir gezeigt haben, dass der kirchliche Vortrag seinem eigentlichen Wesen nach nicht Auslegung der h. Schrift, sondern der Offenbarung sei, und man so gut einen Abschnitt aus dieser als aus der Bibel behandeln kann: so haben wir zu gleicher Zeit dargethan, dass die Nothwendigkeit des Textes mit Unrecht hieraus gefolgert wird.

Soll aber Cultus so viel heissen als kirchliche Sitte, dann ist zu bemerken, dass eine Sitte nie ein unabänderliches Gesetz ist

*) Gleichwie die Apostel in ihren Vorträgen besondere Aussprüche des Herrn [illegible] anzuführen pflegen, so erinnern sie auch an keine einzige **specielle** Wunderthat, die Christus verrichtet hat.

und folglich für die Beibehaltung des Textes keine innere Nothwendigkeit begründen kann. Von diesem Gesichtspunkte aus kann uns der Text höchstens als eine nützliche Anordnung erscheinen, was wir weiter unten untersuchen werden.

Wird hinwiederum behauptet dass schon die christlichen Feste, insofern sie in den Gottesdienst eingreifen, einen Text erfordern und zwar einen festen, nämlich den biblischen Abschnitt, worin die Begebenheit, deren Gedächtniss gefeiert wird, erzählt ist: so leugnen wir nicht dass dieser Abschnitt vorgelesen werden, noch weniger dass die Predigt einen auf das Fest bezüglichen Gegenstand behandeln soll. Allein, Beides ist ja recht wohl möglich, ohne dass die festliche Pericope als Text gebraucht werde. Auch liesse sich gewiss im Cultus eine Stelle finden, welche für diese Vorlesung sehr passend wäre. Eine Disharmonie im Gottesdienst würde nur dann eintreten, wenn die Predigt ein der verlesenen Pericope ganz fremdartiges Thema aufstellte, oder wenn zu abrupt von der einen kirchlichen Handlung zur andern übergeschritten würde. Letzteres wird am leichtesten dadurch vermieden werden, dass man einen Gesang den Uebergang bilden lässt. Wie dem auch sein mag, so viel scheint ausgemacht, dass die christlichen Feste nicht nothwendig erfordern dass die Predigt, weil zum Cultus gehörig, einen Text habe.

Das Einzige was, als den fraglichen Gegenstand wirklich betreffend, gesagt worden ist, haben wir in Palmer's Homiletik gefunden. „Die Predigt, heisst es daselbst (S. 384), repräsentirt das freie Element, der Text aber ist der Ring, durch welchen dieses mit dem Cultus sich verkettet.

Hier könnten wir uns mit der Bemerkung begnügen, dass eine Bibelstelle, als Motto oder als Anknüpfungspunkt gebraucht, zur Bildung dieses Ringes hinlänglich sei, ohne dass es eines Textes, im gewöhnlichen Sinne des Wortes, bedürfe. Aber selbst die Nothwendigkeit einer solchen Bibelstelle scheint nicht vorhanden zu sein und keineswegs im Begriff des Cultus zu liegen. Der festeste Ring, die engste und schönste Verbindung findet, unserer Ansicht nach, dann statt, wenn Gesang, Gebet und Predigt von einem und demselben Geiste beseelt sind, und nicht, wie es öfters geschieht, auf einen mystisch-herrenhuterischen Gesang ein lutherisch-orthodoxes Gebet folgt und auf dieses eine rationalistische Predigt.

Uebrigens, wenn die Predigt, neben dem persönlichen Element, etwas festes bedarf wodurch sie sich an den Cultus anüpft, so besitzt sie dasselbe hinlänglich in dem positiv christ:hen Grunde, auf welchem jeder kirchliche Vortrag wurzeln soll.

Ob wir daher die Predigt als Theil des Cultus oder blos ihm biblischen Begriff nach betrachten, die Nothwendigkeit des extes will sich weder hier noch dort herausstellen. Demungeacht könnten wir uns veranlasst finden, den Gebrauch desselben izubehalten, wenn nämlich die Beschaffenheit unserer Zuhörer dringend begehrte, wenn ihre Erkenntniss oder ihr Fortschritt christlichen Leben am besten dadurch gefördert würde.

Diess ist die Untersuchung, welche uns nunmehr beschäftigen ll.

Es kann Niemandes Meinung seyn, den Text blos desswegen rtheidigen zu wollen, weil der Gebrauch desselben zur allgeinen Sitte geworden ist [1]). Denn, gesetzt auch, was keinesgs der Fall ist, dass diese Sitte von jeher in der christlichen rche Statt gefunden hätte [2]), so müsste sie doch, um nicht wie dere Missbräuche bekämpft und beseitigt zu werden, irgend wele Gründe zu ihrer ferneren Beibehaltung aufweisen können. ese glaubt man nun auch wirklich und zwar in ziemlich grosser nzahl zu besitzen. Wir wollen versuchen, die namhaftesten von, der Reihe nach, einer möglichst kurzen und gewissenhafn Prüfung zu unterwerfen.

Zuerst, sagt man: der Prediger wird wohl daran thun bei r herkömmlichen Sitte zu verbleiben, weil sonst, wo er ohne xt predigt, die Gemeinde alle Gewissheit verliert, dass sie ottes Wort höre.

Dieser Rechtfertigungsgrund hat seine volle Bedeutung im unde solcher Theologen, welche die h. Schrift als wörtlich inirirt ansehen. Besitzt man in jeder Bibelstelle eine absolute

---

1) Ewald in seinen Predigten über Natur-Texte (Hannov. 1791), arms in seiner Sommer- und Winterpostille und einige Andere bilden tene Ausnahmen.

2) Ausser den Aposteln, in deren Reden wir keine Spur von einem xt antreffen, haben Theodoretus, Bischof von Cyrus, Theodorus uditor, Rabanus Maurus, Bernhardt von Clairvaux, Geiler n Kaisersberg und selbst Luther Predigten ohne Text gehalten.

Wahrheit, eine Lehre die, als von Gott selbst herrührend, unmöglich etwas irrthümliches in sich enthalten kann, so ist nicht zu leugnen, dass man in der Aufstellung und Entwicklung eines biblischen Textes die beste Gewähr findet Gottes Wort zu hören. Zwar könnte man einwenden, dass über eine Bibelstelle möglicherweise sehr unbiblisch kann gepredigt werden, und dass man in diesem Fall, anstatt Gottes Wort zu vernehmen, Menschenworte vernimmt. Doch wir wollen voraussetzen, dass alsdann der Prediger durch seinen Text, wie man sagt, gerichtet werde, und dass die Zuhörer im Stande seien, den Betrug zu entdecken. Wer also eine wörtliche Inspiration glaubt annehmen zu müssen, dem wollen wir zugeben, dass er Ursache hat für die Predigt einen Text zu begehren. Auch darf einem solchen kein Vorwurf gemacht werden, wenn er über die anscheinend unbedeutendsten Stellen predigt, wie z. B. über 2 Timoth. 4, 13: „Den Mantel, den ich zu Troas liess bei Carpo, bringe mit, wenn du kommst, und die Bücher, sonderlich aber das Pergament.“ Es ist diess nur eine tüchtige Consequenz; denn, wenn Alles und Jedwedes, was in der Bibel geschrieben steht, zu unserm Nutz und Frommen vom h. Geiste ist eingegeben worden, so muss auch Alles und Jedwedes als Text einer erbaulichen Rede sich wohl gebrauchen und verwenden lassen.

Hat man aber von dem Inhalt der h. Schrift eine andere Ansicht und betrachtet, mit den meisten Theologen unserer Zeit, den alten, streng supranaturalistischen Inspirations-Begriff als unhaltbar und unstatthaft, was soll dann aus einer Rechtfertigung des Textes werden, die ihre Stütze hat in einer irrthümlichen Annahme? Muss man nicht auf jene Verzicht leisten, sobald man diese zu verwerfen sich genöthigt fühlt! — Oder soll man die Bibel, wiewohl man für sich anderer Meinung ist, dennoch so gebrauchen, als enthielte sie durchgängig absolute Wahrheit, damit, wie man vorgiebt, die Gemeinde einen sichern Haltpunkt habe und nicht an allem irre werde! — Die meisten Homiletiker suchen dieser verfänglichen Frage auszuweichen, verfahren aber so, als ob sie dieselbe bejahten. Mag man nun immerhin diese Handlungsweise zu beschönigen suchen, wir können darin nur eine höchst tadelnswerthe Accommodation erblicken; einestheils, weil sie in Feigheit, Gleichgültigkeit oder Unredlichkeit ihren Grund hat, und sodann, weil sie mehr Schaden als Nutzen stiftet.

Dieser Schaden liegt hauptsächlich darin, dass, sobald der Irrthum erkannt ist, ein grösserer Unglaube darauf folgt, als wenn man gleich Anfangs ihn gezeigt und zu beseitigen sich bemüht hätte. Dazu muss noch bemerkt werden, dass bei dieser Entdeckung der Prediger an persönlicher Achtung und an Zutrauen nur verlieren kann. Ist man hingegen aufrichtig, will man den Text nicht für mehr gelten machen, als er uns selbst ist, und geht damit um, seine Zuhörer von der Meinung abzubringen, dass sie in irgend welcher Schriftstelle nothwendigerweise absolute Wahrheit vor sich haben: so leuchtet von selbst ein, dass durch die blosse Aufstellung eines biblischen Textes Niemand Gewissheit haben kann Gottes Wort zu hören.

Jedoch einige, ja die meisten Vertheidiger des Textes werden uns vorwerfen, dass wir uns auf einen Standpunkt, der nicht der ihrige ist, gestellt und so die Sache uns leicht gemacht haben. Sind sie auch bereit, die orthodox-lutherische Ansicht von dem Inhalt der h. Schrift preis zu geben, so glauben sie darum nicht genöthigt zu seyn, alle und jedwede Inspiration, da es ja in derselben verschiedene Grade giebt, leugnen zu müssen. Sobald aber nur irgend welche göttliche Eingebung der Bibel angenommen wird, sollte nicht durch den Gebrauch eines Textes der bezeichnete Vortheil noch Statt finden? Sollte nicht auch dann noch die Gewähr, Gottes Wort zu vernehmen, für den Zuhörer vorhanden sein? —

Wir können in wenig Worte zusammenfassen, was wir auf diese Frage zu antworten haben.

Bei der Annahme einer mildern Inspirations-Theorie als diejenige ist, welche die h. Schrift als vom Geiste Gottes wörtlich eingegeben darstellt, können nur zwei Fälle eintreten: entweder wird die absolute Wahrheit für irgend welche Theile der Bibel, oder es wird für den ganzen Inhalt derselben eine mehr oder minder günstige Präsumption vindicirt. In dem ersten Fall ist es aber ganz willkürlich, eine Stelle als inspirirt und die andere als nicht inspirirt zu betrachten; im zweiten Fall hingegen ist die Möglichkeit vorhanden dass manches Irrthümliche in die h. Urkunden mit eingeflossen sei. Die Folge hievon ist nothwendig die, dass man weder bei der einen noch bei der andern Annahme gewiss sein kann Gottes Wort zu hören, wenn auch die Predigt die rechtmässigste Entwicklung und Erweiterung wäre ei-

nes ihr als Text untergelegten biblischen Abschnittes. Glaubt man nämlich an eine allgemeine, aber unvollkommene Inspiration, so ist ohnehin klar und deutlich, dass keine absolute Wahrheit aus einem biblischen Text kann abgeleitet werden; hält man im Gegentheil dieselbe für vollkommen, beschränkt sie aber auf einzelne Stellen, so wird man schwerlich des Zweifels sich entschlagen können, ob nicht der Prediger in der Wahl sich geirrt, und als inspirirt angesehen habe was nur ein menschlicher Einfall ist.

Diess Alles hat uns überzeugt, dass dem ersten Grunde, welchen man, angeblich im Interesse der Gemeinde, zu Gunsten des Textes anführt, kein hoher Werth beizulegen sei.

Ein zweiter Grund, auf welchen die Vertheidiger der allgemein verbreiteten Sitte sich stützen und berufen, betrifft den Prediger selbst. Es wird nämlich dem Text nachgerühmt, dass er die Invention ungemein erleichtere, Ideen und Beziehungen an die Hand gebe, die man ohne denselben entweder gar nicht oder doch nur mit grosser Mühe aufgefunden hätte. Und in der That, Jedermann, der, wenn auch erst seit kurzer Zeit, im Predigtamte steht, wird diese Erfahrung genugsam gemacht haben. Allein, wenn der Gebrauch des Textes, wie daran kein Zweifel ist, die Invention erleichtert, sollte dieser Vortheil nicht eben sowohl auf einem andern Wege erlangt werden können? — Gleichen Zweck würde man z. B. erreichen, wenn man ein Kapitel des Alten und Neuen Testaments zum Gegenstand einer sorgfältigen Betrachtung machte. Hat man dem einen oder dem andern biblischen Abschnitt seine ganze Aufmerksamkeit gewidmet, so wird man auch die darin enthaltenen Ideen für die Ausarbeitung einer Predigt benutzen können, ohne dass es nöthig wäre, denselben als Text zu behandeln. Ein solches Verfahren wird uns nicht minder an Gedanken bereichern und nebenbei noch einen besondern Vortheil gewähren, nämlich die Freiheit, welche dem Prediger gestattete, das zum Gegenstand nicht Gehörige oder weniger Zeit- und Ortgemässe bei Seite zu lassen.

Also auch in dieser Beziehung will uns der Text keineswegs als unentbehrlich erscheinen.

Das Uebrige, wodurch man den Gebrauch desselben zu rechtfertigen suchte, ist eigentlich von der Pericope hergenommen. Weil aber die Pericope auch ein Text ist, nur kein freier, son-

dern ein fester Text, so dürfen wir das, was von ihr zu Gunsten der herkömmlichen Sitte kann geltend gemacht werden, nicht unberücksichtigt lassen.

Fragen wir nun, warum man die Pericope zu empfehlen sich bestrebt, so antwortet man uns, dass es hauptsächlich aus vier Gründen geschehe. Durch die Pericope, sagt man, wird der Prediger der Verlegenheit enthoben sich selbst einen Gegenstand zur Behandlung aufzusuchen; er weiss zum Voraus was er jeden Sonntag zu predigen hat, und verliert keine Zeit in der Auswahl. Hernach wird vom festen Texte behauptet, dass er, um besondere Sünden und Laster zu rügen, dem Geistlichen mehr Autorität und grössern Muth verleihe, als wenn er aus freien Stücken davon sprechen wollte. Drittens hebt man hervor, dass, vermittelst fester Texte, die ganze christliche Sitten- und Glaubenslehre in ihren Hauptstücken der Reihe nach zur Sprache kommt, während ohne diese Einrichtung der Prediger Gefahr läuft, immer wieder seine Lieblingsideen zum Vorschein zu bringen. Endlich wird auch noch ein Gewicht darauf gelegt, dass die Pericope jedem Sonntag des Kirchenjahrs ein besonderes, eigenthümliches Gepräge aufdrücke. „Wenn ich, sagt Palmer (Homiletik S. 385), eines Sonntags mich erinnere, so gewinne ich durch die ihm zugehörige Pericope ein lebendiges Bild von ihm. Der 16. Trinitatis-Sonntag leuchtet mir ganz anders entgegen, als der erste, weil ich mir jenen gar nicht vorstelle ohne den Jüngling zu Nain, diesen nicht ohne den reichen Mann und den armen Lazarus. Und so, glaube ich, soll es auch sein, so greift das Reich Gottes und seine Geschichte durch die Sonntage mächtig in's Weltjahr herein.“

Diese Gründe sind, auf den ersten Anschein, sehr einleuchtend; bei genauerer Betrachtung jedoch lässt sich Mehreres dagegen einwenden.

Was zuerst den Vortheil anbelangt, dass man durch die Anordnung von Pericopen aller Wahl enthoben sei, und zum Voraus jeden Sonntag wisse was gepredigt werden soll, so ist nicht zu verkennen, dass auf diesem Wege mancher Zeitverlust erspart wird. Immer jedoch wird die Zeit, die man auf das Suchen eines Gegenstandes verwendet hat, nicht verloren sein. Bei einigem Nachdenken wird oftmals ein Prediger, dem die geistlichen Bedürfnisse seiner Gemeinde bekannt sind, ein zweckmässigeres

Thema auffinden als dasjenige ist, welches aus dem vorgeschriebenen Text sich ableiten liesse. Es frägt sich dann, ob er seine Zeit nicht gut verwendet habe? Ob er sich nicht für die Mühe des Nachdenkens als reichlich entschädigt betrachten könne? — Die Antwort ergiebt sich von selbst: Es ist überflüssig, uns länger dabei aufzuhalten.

Wollte hier Jemand auf den freien Text zurückkommen und erinnern, dass demselben, da er freie Wahl gestattet, der Nachtheil der Gebundenheit, welcher aus dem Gebrauch der Pericope hervorgeht, nicht könne zugeschrieben werden; so ist diess allerdings sehr wahr, eben so wahr ist es aber auch, dass bei einem freien Texte keine Zeit erspart wird, indem er so gut als sonst ein Gegenstand, muss aufgesucht und ausgewählt werden. Uebrigens müssen wir bemerken, dass, nachdem vom Text im Allgemeinen die Rede war, wir den freien Text nicht mehr zu berücksichtigen haben, da was dort gesagt wurde, eben auf denselben seine Anwendung findet. Diese Bemerkung gilt ein für alle Mal.

Wir gehen zu dem zweiten Empfehlungsgrund der Pericope über.

Dieser wird, wie schon bemerkt, darin gefunden, dass, um gewisse Sünden und Laster zu strafen, der Prediger mit mehr Muth und Autorität auftrete, wenn er einen vorgeschriebenen Text befolgt, als wenn die Wahl des Gegenstandes von seinem Willen abhängig ist. Will nämlich, sagt man, seine Rede dem fleischlichen Sinn seiner Zuhörer zu hart erscheinen, so könne er zu seiner Rechtfertigung den Umstand anführen, dass er nicht aus eigenem Gutdünken, sondern einer kirchlichen Anordnung zufolge so und nicht anders gesprochen habe. Sollte Jemand Tadel verdient haben, so wäre es nicht er, sondern die Kirche, welche jene Anordnung getroffen hat. Indem so, fährt man fort, die Person des Predigers aus dem Spiel kommt, werde derselbe gegen überwollende Beurtheilungen sicher gestellt, und seine Worte können dadurch nur gewinnen an Gewicht und an Freimüthigkeit.

Wir wollen diess im Allgemeinen zugeben. Zwar könnten wir die Frage uns erlauben, ob denn der christliche Prediger um das Urtheil der Welt besorgt sein darf, oder ob er nicht vielmehr an Gottes Wohlgefallen sich genügen und in seiner Freimüthigkeit sich niemals soll einschüchtern lassen? Aber selbst abgesehn von dieser Frage, so ist es noch sehr zweifelhaft, ob die Pericope

wirklich einen Vortheil gewähre. Uns wenigstens will es vorkommen, als ob derselbe durch den Nachtheil, welcher damit verbunden ist, so ziemlich aufgehoben wird. Hat man bei dem Gebrauch eines festen Textes mehr Muth und grössere Autorität, als es bei einer freien Wahl des Gegenstandes der Fall sein mag, so verliert man auch dadurch die Gelegenheit jeden Sonntag gerade von demjenigen zu sprechen, was der Gemeinde am meisten Noth thut zu hören, und was dem Seelenhirten zu predigen am meisten am Herzen liegt. Eine fast unvermeidliche Folge dieser Gebundenheit wird die sein, dass die Zuhörer durch den kirchlichen Vortrag sich minder werden angezogen fühlen, der Prediger aber die Ausarbeitung seiner Rede mit weniger Lust und Liebe besorgen wird. Man urtheile, ob dieser Nachtheil den bezeichneten Nutzen der Pericope nicht bedeutend herabsetze oder vielleicht gar aufwiege.

Freilich liesse sich ein Mittelweg einschlagen. Man könnte im Allgemeinen eine gewisse Pericopenordnung befolgen, dabei aber die Freiheit sich vorbehalten, nach Zeit und Umständen von derselben abzuweichen. Auf diese Weise würde zwar der Nachtheil, welcher aus dem Zwang eines festen Textes hervorgeht, so ziemlich verschwinden, zugleich aber auch der Nutzen, welcher von dem Gebrauch desselben erwartet wird. Denn, wenn es dem Prediger freisteht, an irgend welchem Sonntag die Pericopenreihe zu verlassen und sich selbst einen Text oder Gegenstand auszuwählen, so erscheint er auch für die andern Sonntage in den Augen seiner Zuhörer als nicht gebunden und jene höhere Autorität, welche auf eben dieser Gebundenheit beruht, fällt mit derselben geradezu weg.

So viel über den zweiten Empfehlungsgrund der Pericope.

Hinsichtlich der Behauptung nun, dass vermittelst fester Texte die ganze Heils- und Pflichtenlehre im christlichen Kirchenjahre kann durchgegangen und erläutert werden, während der Prediger, welcher sich selbst seinen Gegenstand jedesmal auswählt, Gefahr läuft unvollständig zu sein: so muss erwiedert werden, dass diese Unvollständigkeit, selbst bei Befolgung einer festgesetzten Pericopenreihe, nicht immer vermieden wird, indem Viele ihre Lieblingsideen darin aufsuchen, darin finden, und bei Uebersehung manches andern, das sie persönlich weniger anspricht, auch behandeln werden. Gesetzt aber auch, das Predigen nach festen

Texten würde uns verhindern in Einseitigkeit zu verfallen, so frägt es sich noch, ob wir nicht ebensowohl durch ein anderes Mittel diesem Fehler entgehn könnten. Dass solches möglich ist, unterliegt gar keinem Zweifel; ist es doch einem jeden Prediger gestattet, sich ein Programm zu verfertigen, welches die Hauptstücke der evangelischen Glaubens- und Sittenlehre in sich fasst, und dieses im Verlauf des Kirchenjahrs homiletisch auszuführen. • Dabei würde sich noch der besondere Vortheil herausstellen, dass man die Freiheit besässe, einen für den vorliegenden Sonn- oder Festtag minder passenden Gegenstand vorläufig bei Seite zu lassen, um ihn mit Zeit und Gelegenheit nachzuholen. Auch ist nicht zu übersehn, dass bei der Verfertigung und Befolgung eines solchen Programms die Lehrartikel der christlichen Religion bestimmter könnten angegeben, methodischer geordnet und erschöpfender behandelt werden, als diess bei noch so glücklich gewählten Pericopen, die nicht zu diesem Zweck sind niedergeschrieben worden, möglich sein kann. Uebrigens ist noch sehr zu bezweifeln, ob man, anstatt alljährlich die evangelische Glaubens- und Sittenlehre in höchst möglicher Vollständigkeit zu behandeln, nicht besser daran thäte, wiederholt auf diejenigen Punkte zurückzukommen, über welche die Gemeinde, der man vorsteht, des Unterrichts und der Belehrung am meisten bedürftig ist.

Was endlich den vierten Grund anbelangt, wodurch man den festen Text zu vertheidigen sucht, indem man es der Pericope zum Lob anrechnet, dass sie jedem Sonntag ein besonderes Gepräge verleiht, so können wir nicht umhin, einer Gewohnheit uns zu erinnern, die sich in einer Pfarrgemeinde unseres Landes festgesetzt hat. Unlängst erzählte uns nemlich ein Geistlicher, dass zwei Stunden von der Pfarrei, wo er einige Zeit Vicarsdienste versah, ein besuchter Jahrmarkt am Sonntag Cantate Statt fand. Wenn nun am Sonntage zuvor, am Sonntag Jubilate, das Evangelium: Ueber ein Kleines, so werdet ihr mich nicht sehn u. s. w., von der Kanzel verlesen wurde, so schauten sich alle Anwesenden bedeutsam an und blickten einander zu, als wollten sie sich sagen: Heute über acht Tage ist Jahrmarkt zu N. Diese komische Gewohnheit zeigt uns an einem Beispiel, welch Gepräge die biblische Pericope in den Augen manches Kirchengängers dem Sonntage aufdrückt. Uebrigens ist wohl anzunehmen, dass ein solches Gepräge für die Mehrzahl derjenigen, welche die Gottesdienste be-

suchen, gar nicht vorhanden ist, und blos von solchen entdeckt wird, welche über den Gebrauch der Pericopen *ex professo* nachgedacht haben. Dazu ist nicht einzusehn, welch ein bedeutender Nutzen aus der Möglichkeit jedem Sonntage einen besondern kirchlichen Stempel aufzudrücken, entspringen sollte. Denn dass „so das Reich Gottes und seine Geschichte, durch die Sonntage, mächtig in's tägliche Leben, das Kirchenjahr in's Weltjahr eingreift," erscheint uns lediglich als ein poetischer Gedanke. Was darin Praktisches enthalten ist, bringt die Kirche zur Ausführung, indem sie zum Gedächtniss der wichtigsten christlichen Thatsachen bestimmte Feste verordnet hat. Wollte man in dieser Richtung weiter gehn und sich consequent bleiben, so würde man in den Fehler des Romanismus verfallen, welcher nicht nur für jeden Sonntag, sondern für jeden Tag in der Woche eine bestimmte Feier, ein besonderes Heiligenfest angesetzt hat.

Wir haben nun den Nutzen und die Nachtheile des Textes, unter welcher Gestalt er auch vorkommen mag (als freier Text oder als Pericope), einander gegenüber gestellt und der Prüfung unterworfen. Es könnte diess, um ein Urtheil zu begründen, schon hinreichend sein. Doch wir würden unsern Gegenstand nicht vollständig behandelt haben, wenn wir nicht auch die Vortheile namhaft machten, welche die Beseitigung des Textes, wenigstens in der Eigenschaft in welcher man ihn heut zu Tag fast allgemein begehrt, unserer Ansicht nach zur Folge haben würde. Hier also was in dieser Beziehung sich uns dargeboten hat.

Die Vortheile, die uns aus einer Predigtmethode, die keinen Text erfordert, hervorzugehen scheinen, sind höchst verschiedenartig, indem sowohl die Exegese als die Rhetorik und die christliche Erkenntniss dadurch gefördert würden. Zuerst einige Worte hinsichtlich der christlichen Erkenntniss.

Wenn der streng supranaturalistische Inspirations-Begriff von der h. Schrift der Vernunft und dem Urchristenthum, wie wir glauben, zuwider ist, so hat jeder Geistliche die Verpflichtung dieser Ansicht auf's kräftigste entgegen zu wirken. Nun ist es aber bekannt dass dieselbe im Volke so ziemlich allgemein verbreitet ist und dass oftmals gerade in dieser Beziehung die grösste Verschiedenheit der Meinung zwischen dem Prediger und

seinen Zuhörern obwaltet. Eine Hauptursache davon ist, nach unserm bescheidenen Urtheil, die Sitte des Textes, indem derselbe, wie gezeigt wurde, nur bei der Annahme einer wörtlichen Inspiration seine wahre und volle Bedeutung hat. Es würde daher diesem Irrthum, durch die Verwerfung des Textes, auf eine zwar indirecte, aber darum nicht minder nachhaltige Weise entgegengewirkt, wenigstens Niemand darin bekräftigt werden.

Doch man wird uns einwenden, dass der Irrthum, von dem es sich hier handelt, unschädlich sei, dass jedenfalls die Bekämpfung desselben grosses Unheil anrichten würde. Wer dem Volke eine andere Ansicht von dem Inhalt der Bibel beibringen wollte, als diejenige ist welche sich einmal unter ihm festgesetzt hat, der würde Gefahr laufen, dem Unglauben Vorschub zu thun und mit dem Unkraut zugleich den guten Saamen auszuraufen. Hierauf antworten wir einfach, dass ein jeder Irrthum, welcher er auch sein mag, schädlich ist, und dass, wenn von unserer Seite zur Bekämpfung alles dessen was unwahr ist aufgefordert wird, wir zu gleicher Zeit viel Klugheit begehren, viel Nachsicht und Schonung für die Glaubens-Schwachen. Um aber die Verderblichkeit des Irrthums, von welchem hier die Rede ist, einigermaassen zu erkennen und einzusehn, braucht man nur die Gewissensangst sich vorzustellen, in der ein Mensch sich befindet, welcher die ganze h. Schrift als göttlich inspirirt betrachtet, und dessen ungeachtet in einzelnen Punkten Widersprüche entdeckt, einzelnen Lehren und Anschauungsweisen seine Zustimmung nicht geben kann. Was wird ein Seelsorger seinem Pflegeempfohlenen erwiedern, wenn dieser seine Zweifel über die eine oder die andere Schriftstelle ihm mittheilt, und er selbst diese Zweifel nur dadurch für sich zu beseitigen weiss, dass er nicht alles und jedwedes, was im Alten oder Neuen Testament geschrieben steht, als absolute Wahrheit ansieht und aufnimmt? Wird ihm denn eine freiere Ansicht von dem Inhalt der h. Schrift, bei seinem durch Zweifel beunruhigten Pfarrkind, nicht am besten zu statten kommen? Und diese freiere Ansicht, diese richtigere Erkenntniss wird sie nicht theilsweise dadurch hervorgebracht, dass man auch ohne Text christlich predigen hört, und so allmälig zur Ueberzeugung gelangt, dass es nicht sowohl auf die besondern Ausdrücke und Redensarten einzelner Schriftsteller als auf den Sinn und Geist der ganzen h. Schrift ankömmt?

Diess wäre der Vortheil, welchen hinsichtlich der christlichen Erkenntniss die Beseitigung des Textes zur Folge haben würde. Es ist derselbe offenbar, und so man ihm einen Namen geben will, mag man ihn den dogmatischen nennen. Noch mehr in die Augen fallend ist der exegetische Vortheil.

Je grösser die Anzahl der Predigten ist, welche man gelesen hat, desto mehr wird man sich veranlasst fühlen die Bemerkung zu machen, dass aus dem Gebrauch des Textes der biblischen Exegese wenig Heil erwachsen ist. Nirgends findet man mehr Allegoriesucht und Willkührlichkeiten aller Art als in unsern deutschen Predigtsammlungen; selbst die einfachsten Stellen sind nicht immer davor geschützt. Es ist diess leicht erklärlich. Hat der Prediger erst aus seinem Text ein Thema gezogen, so sollen auch alle Verse und Gedanken für die Ausführung desselben verwendet werden. Ist das Thema gut gewählt und geschickt abgefasst, so wird wohl der grössere Theil des biblischen Abschnittes, aus welchem man es abgeleitet hat, sich darin aufnehmen und verbrauchen lassen. Allein, weil die Bibel, wie schon bemerkt wurde, nicht um Predigtpläne zu liefern, ist niedergeschrieben worden [1]), wird es sich öfters treffen, dass, auch bei der glücklichsten Wahl, bei der gelungensten Abfassung des Themas, bald das Eine, bald das Andere aus dem Texte sich darin nicht schicken und fügen will. Was ist nun zu thun? Den widerspenstigen Spruch oder Gedanken bei Seite schieben? Dann wird ja nicht der ganze Text erklärt, was doch die meisten Homiletiker unerbittlich fordern. Oder soll man das Fremdartigste mit in die Predigt hereinziehn? Dann wird aber dieselbe, was auch nicht zu billigen ist, eine unförmige und regellose Gestalt erhalten. Es bleibt daher nichts anderes zu thun übrig, als an dem unfügsamen Satze so lange zu drücken, zu drehen und zu wenden, bis er endlich in die Oekonomie der Rede mehr oder weniger passt. Dass die Schrifterklärung dabei nicht gewinnen, sondern nur verlieren kann, ist offenbar.

Doch man wird sich vielleicht dadurch zu entschuldigen suchen, dass es ja bei der Predigt nicht sowohl auf eine tadellose Exegese, als auf die Erbauung der Gemeinde abgesehen ist, dass

---

1) Harms sagt an einem Orte seines Predigers (S. 71): Die Bibel ist nicht geschrieben darnach zu predigen, sondern darnach zu leben.

man daher manche Erklärung sich erlauben könne, die von dem wissenschaftlichen Standpunkte aus nicht zu rechtfertigen sei. Wenn nur, sagt man, die Zuhörer belehrt und erbaut werden, alles andere ist Nebensache.

Wir haben diese Entschuldigung oftmals vorbringen hören, können sie aber schon desswegen nicht gelten lassen, weil dadurch die Kirchengänger in eine grosse Verwirrung gerathen. Was wird geschehn, wenn Jemand den Text, über welchen gepredigt wurde, zu Haus durchliest, und nun den einfachen natürlichen Sinn des einen oder des andern Spruches auffindet, welchen der Prediger seinem Thema zu Gefallen auf eine gezwungene Weise erklärt hat? Entweder wird er die richtige Auslegung für die unrichtige aufgeben, oder sein Zutrauen zu der Wissenschaftlichkeit des Predigers wird durch die Entdeckung, die er gemacht hat, bedeutend erschüttert werden. Wie dem auch sei, so viel bleibt gewiss, dass sich die Exegese einer Lage, worin ihre Rechte so mancher Gefahr ausgesetzt sind, keineswegs erfreuen kann. In eine solche geräth sie aber durch den Gebrauch des Textes, indem die kunstgerechte Anordnung einer Rede die Misshandlung des ihr als Grundlage dienenden biblischen Abschnittes oftmals zur nothwendigen Folge hat. Will man hingegen diesem Uebelstande zuvorkommen, so wird die Predigt von einer andern Seite in den Nachtheil gerathen.

Diess gibt uns Gelegenheit auf den rhetorischen Nutzen hinzuweisen, welchen aus der Beseitigung des Textes der kirchliche Vortrag ziehen würde.

Wenn nemlich, wie aus dem bisher Gesagten zu ersehen ist, die Ansprüche des Textes und die der Rhetorik einander gegenüber stehn und sich wechselseitig bekämpfen, so ist es klar und deutlich, dass letztere durch die Verwerfung des Textes nur gewinnen kann. Von einer lästigen Fessel befreit, würde die Predigt ein Hinderniss weniger finden sich nach kunstgerechten Regeln zu entwickeln, und die Kanzelberedsamkeit, von der Schrifterklärung getrennt, könnte den ganzen ihr eigenthümlichen rhetorischen Aufschwung nehmen.

Nun, sage man ja nicht, dass dieser Vortheil gering und unbedeutend sei, dass die Beobachtung der rhetorischen Gesetze zur Erreichung des Zwecks der Predigt, zur Erbauung der Zuhörer wenig beitrage. Wir haben diesem Vorgeben, wie gern,

wir auch gewollt hätten, nie grossen Glauben beimessen können, und können auch jetzt noch nicht viel davon halten. Denn, gesetzt auch, dass die meisten Kirchengänger den Werth einer schulgerechten Predigt nicht zu schätzen wissen, Einige welche es zu thun im Stande sind, ja deren litterärische Bildung eine solche nothwendig begehrt, wird es immerhin geben. Diese werden durch eine Rede, welche die Gesetze der Logik und des guten Geschmacks verletzt, sollte sie auch noch so viel Gutes enthalten, sich mehr oder minder abgestossen fühlen. Wenigstens wird dieselbe nicht die Wirkung hervorbringen, die sie möglicherweise hervorgebracht hätte, wenn ihre Form und Gestalt anders gewesen wäre. Aber auch bei solchen die keine oder nur eine sehr geringe literärische Cultur erhalten haben, wird eine kunstgerechte Predigt nicht vom Uebel, sondern vielmehr von Nutzen sein. Freilich darf man dann unter Rhetorik nicht die Zusammenstellung steifer unnatürlicher Regeln verstehn, sondern die Gesammtheit der Gesetze, welche der gute Geschmack und der gesunde Verstand in jeglicher Composition zu beobachten vorschreiben, und deren Befolgung selbst auf schlichte, ungebildete Leute einen wohlthätigen Einfluss ausübt. Zur Erlangung dieses Vortheils steht der Gebrauch des Textes öfters im Wege, und die Beseitigung desselben kann daher auch in dieser Hinsicht nur wünschenswerth sein.

Ueberschauen wir nun das Gesagte, so leuchtet von selbst ein, dass unsere Untersuchung weit entfernt ist zu Gunsten der herkömmlichen Sitte ausgeschlagen zu haben. Die Nothwendigkeit des Textes haben wir geradezu leugnen müssen, und was dessen Nützlichkeit anbelangt, so hat sich dieselbe bei genauer Betrachtung, und gegenüber den Nachtheilen, welche damit verbunden sind, als ziemlich unbedeutend herausgestellt. Dagegen wurden wir auf einige wesentliche Vortheile aufmerksam gemacht, welche die Predigt ohne Text gewähren würde. Es ist daher unnöthig, die Rechte der Rhetorik, welche wir gleich anfangs als dem Gebrauch des Textes entgegenstehend bezeichnet haben, einer ähnlichen Prüfung zu unterwerfen; vielmehr können wir derselben, da die Berechtigung des Textes sich uns nicht erwiesen hat, vollkommen Genüge leisten.

Wie nun aber? Ist es unsere Ansicht, dass man die Sitte,

von der es sich handelt, unvorzüglich abschaffen, und jeder Geistliche die besagte Aenderung in seiner Predigtweise einführen solle? Keineswegs — denn einmal kann durch eine andere Verwendung des Textes, als die gewöhnliche ist, dem aus dessen Gebrauche möglicherweise entstehenden Nachtheilen grossentheils vorgebeugt werden, und sodann erkennen wir keinem einzelnen Prediger das Recht zu, eine im Cultus so wichtige Neuerung auf eigene Faust vorzunehmen.

Die andere Verwendung des Textes, von welcher hier die Rede ist, besteht einfach darin, dass man eine besondere Bibelstelle als Ueberschrift und Motto, nicht aber als Grundlage und Gewebe der Predigt aufstellt und behandelt. Werden dadurch einerseits die Glaubensschwachen geschont, indem der kirchliche Vortrag, was sie nun einmal als nothwendig erachten, an ein Schriftwort sich anschliesst: so werden auch anderseits die Rechte der Rhetorik hinlänglich gewahrsamt, indem der Text so verstanden und angewendet, zur kunstgerechten Einrichtung der Predigt vollkommene Freiheit gestattet. Freilich wird er dann keine grosse Ausdehnung besitzen dürfen, sondern meistens aus einem einzelnen Spruch bestehen müssen, oder man wird aus einem grössern biblischen Abschnitt, den man der Gemeinde vorgelesen hat, eine besondere Stelle auszuwählen sich in die Nothwendigkeit versetzt sehn.

So haben die meisten französischen Kanzelredner verfahren, deren Erzeugnisse, wenn sie in literärischer Hinsicht weit über den unsrigen stehn, es grossentheils ihrer freiern Behandlung des Textes zu verdanken haben [1]. Auch sehn wir nicht ein, was sich bei uns einer ähnlichen Verfahrungsart entgegensetzt; man müsste denn die rhetorische Vollendung einer Predigt als etwas für den Zweck der Erbauung schädliches erachten, eine ungereimte, um nicht zu sagen höchst lächerliche Behauptung. Also nicht sowohl gegen den Text selbst, als gegen die Art

[1] Wie sehr die homiletische Theorie der Franzosen hinsichtlich des Textes von derjenigen der Deutschen verschieden ist, kann man am besten ersehn aus folgender Aeusserung des Card. Maury: Le plans ne sont souvent que singuliers et bizarres, surtout lorsqu'on veut les tirer du texte du discours. (Essai sur l'éloquence de la chaire p. 20 édit de Paris 1845.)

Nicht nur wird nicht vorgeschrieben, dass man den Plan aus dem Text ziehen solle, sondern es wird selbst davor gewarnt.

und Weise, wie unsere Homiletiker ihn wollen gebraucht wissen, fühlen wir uns gedrungen Einsprache zu erheben.

Doch noch mehr ergibt sich aus unserer Erörterung.

Ist es wahr, wie wir gezeigt haben, dass weder die Nothwendigkeit des Textes erwiesen, noch die Nützlichheit desselben als sehr erheblich kann dargethan werden, so muss auch die homiletische Theorie in diesem Punkt sich umgestalten. Ist diess nur einmal geschehn, so wird auch die Praxis bald nachfolgen: denn es ist unmöglich, dass eine Sache, sobald sie allgemein als wahr anerkannt ist, nicht auch früher oder später verwirklicht werde, und ungeachtet aller Hindernisse, die ihr im Wege stehn, ins Leben trete. Wenn daher auch das Ergebniss, zu dem wir gelangt sind, augenblicklich nicht in Anwendung kann gebracht werden, so glauben wir doch nicht, dass unsere Arbeit desswegen als unnütz zu betrachten sei. Ihr Nutzen, im Fall wir sonst nicht irre gegangen sind, besteht darin, dass sie, hinsichtlich der Theorie der Predigt, eine neue und, wie wir glauben, bessere Bahn soll eröffnen helfen.

Hiermit könnten wir schliessen und unsere Untersuchung als beendigt betrachten. Doch einen Vorwurf, welchen man dem Resultat, zu dem wir gelangt sind, machen könnte, dürfen wir nicht unbeachtet lassen.

Wollte man, wird uns vielleicht entgegnet, den gemachten Vorschlag annehmen, sollte die Predigt keinen Text mehr haben, folglich nicht mehr Schrifterklärung und Schriftauslegung sein, wie würde dann das Volk die Bibel verstehen lernen? Und wenn diess nicht mehr geschähe, würde es nicht eines grossen Segens verlustig gehn? — Ja gewiss, die Gemeinde, welche die Schrift nicht mehr erklären und auslegen hörte, würde eines grossen, unschätzbaren Segens beraubt werden. Diess zu begehren ist aber auch keineswegs unsere Absicht. Vielmehr glauben wir, dass der protestantische Geistliche mit allem Ernst darauf bedacht sein, und aus allen Kräften dahin streben muss, seinen Pflegempfohlenen die frischen Wasser des göttlichen Worts recht reichlich zuströmen zu lassen. Hieran ist kein Zweifel, am wenigsten für uns; ja wir würden keinen Augenblick anstehn, einen Wunsch zu unterdrücken, dessen Verwirklichung ein Hinderniss sein sollte jener Anforderung nachzukommen. Dem ist aber keineswegs also. Wird denn in Predigten ohne

Text, so gut als in solchen die einen Text haben, sich nicht öfters die Gelegenheit darbieten, eine passende Schriftstelle herbeizuziehn, so dass dieselbe aus dem Zusammenhang, in den sie gebracht wird, die richtigste und treffendste Anwendung erhielte? Es wäre leicht eine gute Anzahl geistlicher Reden aufzuzählen, die ohne Text, oder nur mit einem biblischen Motto geziert, an wahrer Schriftauslegung viel reicher zu nennen sind, als andere, denen ein längerer alt- oder neutestamentlicher Abschnitt als Grundlage beigegeben ist. Uebrigens könnten ja die Nachmittagsgottesdienste zur Erklärung ganzer Abschnitte verwendet werden; selbst in den Morgengottesdiensten kann, so man will, diese immer nützliche Arbeit vorgenommen und können solche Vorträge gehalten werden, welche unter dem Namen Homilien bekannt sind. Nur vergesse man nicht, dass eine Homilie keine Predigt im wahren Sinne des Worts ist, und erlaube den Geistlichen zuweilen auch ohne Text zu predigen, damit er aller unnöthigen Fessel frei und ledig, die Kunst der Beredsamkeit üben und erlernen könne. Man lasse sich nicht abhalten durch die Befürchtung, dass bei einer solchen Predigtweise das Verständniss der Bibel noth leiden würde. Nicht der Schrifterklärung selbst, sondern nur einer gezwungenen und unnatürlichen Exegese würde unser Vorschlag Abbruch thun.

UEBER GALAT. IV, 1—11.

(Coloss. II, 8 u. 20.)

ΣΤΟΙΧΕΙΑ ΤΟΥ ΚΟΣΜΟΥ.

Von

H. W. KIENLEN,

Dr. theol., evangel. Pfarrer zu Colmar.

Cf. Calvini Comm. in epp. Pauli ap. (geht einen andern Weg als wir). eyer, krit. exeg. Comm. über d. N. T. (giebt nicht viel Ausbeute). de 'ette, exeg. Handb. Olshausen, bibl. Comment. — Winer, Pauli ep. l Galat. ed. III, 1829. Rückert, Comm. über den Brief Pauli an die Ga-l. 1833. Noesselt opuscc. ad interpr. sacr. script., fascic. II, 1787, pagg. 17 sqq. Usteri, Entwicklung des paulin. Lehrbegr. 5. Aufl. 1834 (wenig). eander, Gesch. d. Pflanzung etc. 2. Aufl. 1838. Bd. 1. S. 400, Anm. 3 u. l. II. S. 585. Anm. 3.

Es ist ein grosser exegetischer Misgriff, wenn man zur Er-ärung einer Stelle nicht zuerst den Zusammenhang, in wel-em sie sich befindet, erschöpfend ausbeutet, sondern gleich ch nach allerlei ausserhalb liegenden Hilfsmitteln (Sachparalle-n, analogia scripturae, Hypothesen etc.) umsieht. Letzterer /eg soll nur dann eingeschlagen werden, wenn man die Probe s erstern Verfahrens macht oder wenn sich aus diesem nichts hebliches, sicheres ergeben will. —

In solchen Fehler scheinen uns bei der Erklärung der Stelle ılat. IV. 1—11. hinsichtlich der nähern Begriffsbestimmung s Ausdrucks *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* mehrere namhafte Exegeten fallen zu sein und zwar Exegeten, welche entgegengesetzte ısichten vertheidigen. Die einen nämlich finden in den *στοι-ἰοις τοῦ κόσμου* eine von Gott geordnete Vorbereitung auf ıristum unter Juden und Heiden, während die andern diese ttliche Wirksamkeit als auf die Juden beschränkt fassen; beide er ohne die Stelle selbst und die Wort-Parallele Col. II ch allen Seiten zu beleuchten.

Als Repräsentant der Letztern mag uns de Wette gelten, welcher sich also vernehmen lässt: „der Ap. dachte sich diese Festsetzung (des πλήρωμα τοῦ χρόνου) als ... geschichtlich bedingt durch das Bedürfniss gewisser Vorbereitungen, oder durch die Nothwendigkeit der zu einem gewissen Punkte gediehenen religiösen Entwicklung der Menschheit. — — — Diese des grossen Ap. würdige Geschichtsansicht verlangte nun allerdings zu ihrer Vervollständigung auch die Anerkennung, dass die heidnische Bildung ihrerseits zu Vorbereitung des Evangeliums gedient habe, — und wirklich dehnen Winer, Rückert u. a. den Begriff der στοιχεῖα τοῦ κόσμου darauf aus — dies ist aber nach V. 8 Röm. 1, 18. Ap.-Gesch. XIV, 16 falsch." Hier beruft sich de Wette freilich auf V. 8, — ob mit Recht oder Unrecht, werden wir unten sehen; alle andern Anknüpfungspunkte aus der Stelle übersieht er aber, um sofort diesen V. 8 mit Parallelen zu stützen.

Hören wir andrerseits Winer und Rückert, welche de Wette sich selbst gegenüberstellt. Rückert belehrt uns folgendermassen: „Es stellt sich als das Richtigste dar (sic), dass Paulus hauptsächlich die Religion seines Volkes meine, aber dabei den Zweck habe, dieselbe als eine solche darzustellen (sic), welche der Periode der Unmündigkeit angemessen gewesen und in dieser Beziehung den heidnischen Religionen gleichzusetzen sei, und dass er vornehmlich auf den, im Leben überdies am meisten hervortretenden, Theil derselben hinblicke, welchen sie mit dem Heidenthum gemein hatte, nämlich die Menge von Cärimonien und äusserlichen Satzungen, mit denen sie behaftet war. Hieraus gieng nun für den Ausdruck für ihn die Nothwendigkeit hervor, denselben so zu wählen, dass er nicht nur der Rücksicht auf die Unmündigkeit entsprechend, sondern auch so allgemein wäre, dass auch vom Heidenthum derselbe gebraucht werden konnte. Und diese Aufgabe hat er, meines Bedenkens, so gelöst, dass es in gleicher Kürze nicht besser möglich war." Wir glauben auch, dass ungefähr dies als das Richtigste aus der Stelle selbst sich darstellt; aber den Nachweis, wie es sich darstelle, hat Rückert uns vorenthalten; er stellt die Sache so dar, nicht die Sache **sich selbst**; seine Gründe müssen anderswo liegen, in seiner Totalanschauung des

paulinischen Lehrbegriffs oder in seinen eigenen Ansichten vom Heidenthum.

Nicht besser geht es uns mit Winer. *Στοιχεῖα*, sagt dieser, translate dicuntur prima artium et disciplinarum initia quibus pueri (*νήπιοι*) solent impertiri. Hoc autem loco significatur disciplina sacra qualis et apud Judaeos et apud Paganos (hos utrosque complectitur vocabulum *κόσμος*) fuit ante Christum, tironibus accomodata, imperfecta, rudis. Das Unterstrichene ist eine allgemeine Behauptung, deren Anwendbarkeit auf diese Stelle durch nichts bewiesen wird; von einer göttlichen Anordnung dabei wird auch nichts gesagt. Winer führt dann viele Autoritäten an, aber ohne zu zeigen weswegen; ob sie für die Bedeutung des Wortes *στοιχεῖα*, oder für die des Wortes *κόσμος* — ob sie mit Gründen aus der Stelle selbst oder mit andern zeugen bleibt allen denen ungewiss, die sie nicht zur Hand haben. Wir haben von Allen nur Nösselt vergleichen können, welcher richtig aus der Stelle beweist: quod illa *στοιχεῖα* legem judaïcam complectantur, aber den falschen Schluss daraus zieht: *κόσμον* esse Judaïsmum — also sogar gegen Winer stimmt.

Bei Olshausen, der mit Rückert und Winer auf der nämlichen Seite steht —, so wechseln manchmal Exegeten wie de Wette und Olshausen die Rollen und man sieht daraus, wie man sich hüten muss, dieselben unter gewisse abstracte Kategorieen, etwa Befangene und Unbefangene, Illiberale und Liberale zu vertheilen — bleibt es unklar, ob nur der Ausleger oder auch sein Autor so weitherzige Gesinnungen hinsichtlich des Heidenthums hege: „Allerdings hat der Apostel bei der Vergleichung zunächst die Juden im Sinne, so dass *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* die mosaische Gesetzgebung bedeutet, allein im weitern Sinne gilt der Gedanke auch von der Heidenwelt, die sich sogar besser bereitet zeigte als die Juden, nicht weil sie eben so gute Vorbereitungshülfsmittel (!) hatte, sondern weil sie die geringern treuer benutzte.“ Der Gedanke gilt, — wohl — aber hat ihn der Apostel bei sich selbst so weit ausgedehnt?

Nach diesem gerügten Mangel wollen wir nun versuchen das oben von uns geforderte Verfahren selbst einzuhalten, indem wir uns zunächst ausschliesslich an den Zusammenhang von

Gal. IV und Kol. II wenden, dann aber erst ausserhalb dieser Stellen nach fernern Stützen uns umsehen.

Dass die *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* etwas von Gott stammendes sind, ist durch den Vergleich Galat. IV, 1—3 ausser Zweifel gesetzt. Wie überhaupt ein *κληρονόμος* unter *ἐπιτρόπους καὶ οἰκονόμους* gesetzt ist, so lange er *νήπιος* ist, bis zur *προθεσμία πατρὸς*, so (*οὕτως*) waren die, welche hier als *κληρονόμοι* erscheinen unter die *στοιχεῖα τ. κ.* gethan, bis zum *πλήρωμα τοῦ χρόνου*, wo *θεὸς* seinen Sohn sandte. Also Gott = *πατὴρ*; die von Gott gesetzten *ἐπίτροποι* und *οἰκόνόμοι* = *στοιχεῖα τοῦ κόσμου*.

Wer aber sind diese *κληρονόμοι*? Nach Cap. III, 16 und 18: *Ἀβραὰμ καὶ τὸ σπέρμα αὐτοῦ*. (Cf. Rom. IV, 13: *ἡ ἐπαγγελία τῷ Ἀβραὰμ καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ, κληρονόμον αὐτὸν εἶναι κόσμον.*) Wer ist das *σπέρμα Ἀβραάμ*? Nach III, 16 zunächst Christus, dann nach V. 27 u. 29 die *ἐνδυσάμενοι Χριστόν, ὄντες Χριστοῦ*. Diese sind aber nach V. 28 glaubige Heiden sowohl als Juden: *οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὔτε Ἕλλην*. So braucht IV, 3 der Ap. das pronomen: *ἡμεῖς*; die unter den *στοιχείοις* gewesenen sind also ein Collectivum, in welchem der Apostel inbegriffen ist; sofort V. 6 wird aber diese erste Person vertauscht mit der zweiten [1]) *ὅτι δέ ἐστε. υἱοί*; auch heisst es *ἐπιστρέφετε πάλιν ἐπὶ τὰ στ.*: ihr kehrt zu ihnen zurück, also wart ihr früher unter ihnen. Die Leser also, welche nach V. 8: *ἐδουλεύσαν τοῖς φύσει μὴ οὖσι θεοῖς*, Heiden waren, sind auch in jenem *ἡμεῖς* begriffen. Die *στοιχεῖα* sind also etwas den Juden und den Heiden gleichmässig von

---

[1]) Im Vorbeigehn müssen wir uns erklären gegen die Lesart *ἡμῶν* in diesem 6. Vers, welche die neuern Ausgaben aufnehmen. de Wette citirt für dieselbe ACD*FG, all. Verss. Patrr. Aber wenn auch dazu noch alle andere Codd. kämen, so wollten wir doch nicht glauben, dass ein Mann wie Paulus einen Unsinn geschrieben oder dictirt habe wie dieser: Weil ihr Gottes Kinder seid, so hat Gott in unsre Herzen den heiligen Geist gesandt. Die zweite Person kann wohl in der ersten begriffen sein, aber nimmer die erste in der zweiten, und wenn unter uns Einer sagen wollte: Weil ihr gegessen habt, sind wir satt, so würde man ihn in eine Irrenanstalt schicken. Wenn Winer behauptet: certe illud *ἡμῶν* ut difficilius, poterat librariis fraudem facere, so beweist er nur die Anwendbarkeit des alten Wortes: Allzu scharf macht schartig, auf dergleichen kritische Grundsätze.

Gott für die vorchristliche Zeit geordnetes, als *ἐπίτροπος* und *οἰκόνομος*.

Was nun aber? Augenscheinlich der *νόμος* nach Vers 5, wo die *ὑπὸ στ.* mit den *ὑπὸ νομὸν* gleichgesetzt werden und zwar der *νόμος* zunächst als Cärimonialgesetz, nach V. 10: *ἡμέρας παρα = τηρεῖσθε καὶ καιροὺς καὶ ἐνιαυτοὺς*. Vergl. III, 24 *ὁ νόμος παιδαγωγὰς ἡμῶν γέγονεν εἰς Χριστόν*. Es fragt sich nun: was Paulus vom Gesetz aussagen will, indem er es als *στ. τ. κ.* bezeichnet. — Dabei ist zu discutiren die Bedeutung von *στοιχεῖα*, die von *κόσμος* und die Genitivverbindung beider Wörter.

Was zunächst die Letztere betrifft, so kann sie zwiefacher Art sein; *κοσμὸς* kann als gen. objecti stehen: die *στ.*, welche einen Theil des *κ.* bilden, oder als gen. subj.: die *στ.*, welche der *κ.* besitzt. Die Bedeutung von *κ.* selbst ist eine zwiefache, eine physische: das universum und eine ethische: das collectivum der Menschheit, letztere immer mit dem Nebenbegriff der in der Sünde befangenen Menschheit. Aber auch *στ.* kann einen doppelten Sinn haben; entweder Grundbestandtheile oder Anfangsgründe. — Hat *κ.* die erste, physische Bedeutung, so hat *στ.* auch die erste, Grundbestandtheile, der gen. *κ.* ist gen. obj. und das Ganze heisst: Elemente des Weltalls. Hat *κ.* die zweite, ethische Bedeutung, so hat *στ.* auch die zweite, Anfangsgründe, der gen. *κ.* ist gen. subj.; ein gen. obj. ist verstanden, etwa *γνώσεως Θεοῦ* und das ganze heisst: Anfänge der Religionserkenntniss, die sich in der sündigen Menschheit fanden.

Neander leugnet nun die Möglichkeit des letztern Falles und behauptet: jener gen. obj. dürfe nicht fehlen, wie er sich auch Hebr. V, 12 finde [1]). Winer gegen Schmieder und de Wette gegen Huther ad Coloss. [2]) behaupten das Gegentheil;

---

1) *τὰ στ. τῆς ἀρχῆς τῶν λογίων Θεοῦ*. Vielmehr finden sich hier beide: *τῶν λογ. Θ.* ist gen. obj.: Elemente der göttlichen Verkündigung, *τῆς ἀρχῆς* ist gen. subj.: welche am Anfang euch gebracht worden.

2) Das Buch hatten wir nicht zur Hand; nach de Wette's Citat aber begreifen wir eben so wenig wie Huther's Deutung: „Elemente oder Grundlagen des ethischen Lebens in der Welt“ sich unterscheiden solle von unsrer und *κ.* als gen. obj. nehmen könne, als wie de Wette sagen könne, diess sei ganz gegen die Wortbedeutung von *κόσμος*.

er könne bei dem griechischen Worte στ. ebensowohl fehlen als bei dem lateinischen elementa, z. B. elementa (geometriae) Euclidis. Wir wagen nicht auf philologischem Wege diesen Streit zu entscheiden; mögen aber in solchen Dingen doch lieber bei de Wette und Winer, als bei Neander stehen; nehmen also die Möglichkeit der Deutung an, bis uns die Stellen selbst von der Wirklichkeit überzeugt oder abgewiesen haben werden. Vor der Hand lassen wir uns in die nähere Bestimmung beider Fassungen ein.

Zu στοιχεῖα τ. κ. gen. subj. kann nichts anders gesagt werden, als was wir oben schon gesagt: es heisst Anfänge der (richtigen) Religionserkenntniss, welche sich bei den Juden und Heiden, die den κόσμος bilden, vorfinden. στοιχεῖα τ. κ. als gen. obj. kann aber wiederum auf zweierlei Arten gefasst werden. Entweder: die Naturelemente, Naturkräfte. Uebersetzt man so, so gilt der Ausdruck nur von den Heiden, und man muss nicht nur deren Naturdienst als ihnen von Gott geordneten ἐπίτροπος ansehen, was unmöglich ist (s. unten), sondern man ist auch gezwungen mit Augustin (s. Rückert) das ἡμεῖς V. 3 so zu erklären, dass Paulus als Heidenapostel sich hier zu den Heidenchristen rechne, was ihm sonst nie einfällt. — Oder στοιχεῖα τ. κ. heisst, wie Neander will, die irdischen, weltlichen Dinge = τὰ σαρκικά, welche zum Cärimoniendienst der Juden und Heiden gebraucht wurden; dabei geht freilich die Bedeutung Grundelemente verloren.

Um uns nun zwischen dieser letztern Erklärung und der als gen. subj. zu entscheiden, finden wir in Galat. IV keine Instanz, wohl aber in Col. II. Es ist unmöglich, dass hier der identische Ausdruck etwas Anderes bedeute als dort; auch erscheint er ganz in denselben Umgebungen: die Polemik in beiden Briefen ist gegen dieselben Grundirrthümer gerichtet, in beiden werden Heidenchristen angeredet und die nämlichen dogmatischen Begriffe angewandt; wir können also beide Stellen zusammen behandeln, als wäre es Eine und dieselbe.

Nun heisst es aber Col. II, 20: da ihr mit Christo den στοιχείοις τ. κ. abgestorben seid, was dogmatisirt ihr denn, als wäret ihr noch — wo? — etwa ὑπὸ τὰ στοιχεῖα? Mit Nichten, sondern ἐν κόσμῳ. Neander nimmt diess freilich = ἐν στοιχέιος τ. κ., aber offenbar ganz willkürlich, wie schon die andre Prä-

position zeigt. Also: ihr seid nicht mehr im κόσμος [1]). Im Universum sind sie freilich noch; κόσμος kann nur die ethische Bedeutung mit dem schlimmen Nebenbegriff haben [2]) (letzteren leugnet de Wette hier mit Unrecht, da er doch auch den gen. subj. annimmt). Diese Bedeutung schattirt sich hier wie Ephes. II, 12, ἦτε ἄθεοι ἐν κόσμῳ [3]), es ist der vorchristliche Zeitraum der Weltentwicklung, der von der Sünde angesteckt ist, in welchem sich aber die Anfänge der wahren Erkenntniss finden als νόμος; es ist, um auf Galat. IV zurückzukommen: der χρόνος ἐφ' ὅσον ὁ κληρονόμος νήπιός ἐστι, der Zeitraum bis zur προθεσμία πατρός.

Wir übersetzen also getrost in allen 4 Versen στοιχεῖα τ. κ.: die Anfänge der religiösen Erkenntniss in der sündigen Welt (vor Christo, unter welchen Juden und Heiden gefangen waren, über welche sie nicht hinaus konnten, nach Gottes Anordnung).

Nun aber müssen wir selbst über unsere beiden Stellen hinaus, um unsere Deutung zu vertheidigen. Denn es erhebt sich der gewichtige Einwurf: ob es im Sinne des Paulus liegen konnte, das Dasein des νόμος (— denn dieser ist = στ. τ. κ. —) auch bei den Heiden anzuerkennen; ob nicht νόμος ausschliesslich das **mosaische** Gesetz bei ihm heisse und es sich also darum handle, um jeden Preis eine andere Erklärung zu gewinnen. Hier kommt uns nun die berühmte Stelle Röm. II, 14 folgg. zu Hilfe. Dort wird der νόμος, zunächst in sittlicher Hinsicht in abstracto gefasst und sein Dasein bei den Heiden, als in ihre Herzen geschrieben, förmlich anerkannt. Wir zögern also nicht, in unserer Stelle Aehnliches nach der cärimoniellen Seite anzunehmen. Gerade wie der sittliche Theil des Gesetzes

---

1) Dass hier kein Widerspruch mit Joh. XVII, 11 ist, wo κ. auch die ethische Bedeutung hat, ist klar. Was Paulus ἐν τῷ κ. nennt, bezeichnet Christus mit ἐκ τ. κ. ibid. V. 16.

2) Rückert sagt auch: die Stellen im Col.-Brief erlauben nicht den κ. als Weltall zu nehmen, sondern führen auf den Begriff der nicht-christlichen, in Verkehrtheit begriffenen Menschheit — er beweist aber seine Behauptung nicht.

3) Wahl s. v. κ. 3. β citirt noch andere Stellen, wo fast der nämliche Sinn herauskommt, er lässt aber fälschlich glauben, in unsern beiden Stellen heisse es: στ. τ. κ. τ ο ύ τ ο υ. (edit. IIa.)

den Juden und Heiden auf verschiedene Weise und in verschiedenem Grade von Gott geoffenbart worden; damit sie durch die Werke desselben nach Gerechtigkeit streben möchten, so ist ihnen beiden der cärimonielle Theil, auf verschiedene Weise, in verschiedenem Masse, von Gott gegeben worden, damit sie daran ihre Sündhaftigkeit und ihr Befürfniss der Vergebung erkennen möchten. In dieser Grundbedeutung stimmen die heidnischen Cärimonien mit den jüdischen überein.

Ueberhaupt scheidet Paulus nie streng zwischen beiden Theilen des Gesetzes. Der *νόμος* also in abstracto und in seinem ganzen Umfang ist *παιδαγωγὸς, ἐπίτροπος, οἰκόνομος*. So erklärt sich auch Gal. IV, 9 das *ἐπιστρέφετε*. Man will die Galater zur jüdischen Werkheiligkeit und jüdischen Cärimonieen führen, oder zu Werkheiligkeit und Cärimonien in abstracto zurückführen.

So zeigt sich allerdings Paulus liberaler [1]) und fasst den grossartigen Gedanken der „Erziehung des Menschengeschlechts" weitherziger, als gewisse Theologen, welche im heidnischen Cärimoniendiest nichts als Greuel und Thorheit finden [2]) und doch für liberal gelten wollen, weil sie andere Seiten des Heidenthums, z. B. die griechische Philosophie sehr hoch stellen. Wir stellen diese auch hoch, besonders die platonische, ganz besonders nach der geistreichen Auffassung ihres pädagogischen Charakters durch Ackermann; bemerken aber doch gegen jene ari-

---

[1]) de Wette behauptet: nur bei den Juden fand Paulus eine geschichtliche Gottesoffenbarung, bei den Heiden blos die natürliche — quod esset demonstrandum. Man vergleiche übrigens mit diesen paulinischen Ideen die johanneischen, Ev. Joh. I. Vers 9 u. 10 ehe der Logos Mensch ward, was frühestens V. 11 statt hat, vielleicht erst V. 14.

[2]) Die Opferidee, in welcher aller jüdische und heidnische Cultus seine Spitze hat, stellt sich erfahrungsmässig als eine allgemein menschliche Idee heraus. Vor einer selchen sollten aber die Theologen um so mehr Respect haben, je mehr sie geneigt sind die menschliche Vernunft zu verherrlichen. Aber in der Verkennung dieser Idee von einer gewissen Seite zeigt sich eine ähnliche Inconsequenz als in der Geringschätzung des argumentum e consensu gentium für das Dasein Gottes und für die Unsterblichkeit. Dies argumentum ist gerade das einzige stichhaltige, weil es eben beweist, was sich allein beweisen lässt: dass die menschliche Natur ohne das Bewusstsein Gottes sich nicht denken lässt. Es kommt auf das unwiderlegbare argumentum cartesianum heraus.

stokratische Anschauung des Heidenthums, wo eine handvoll Philosophen Alles, das arme Volk aber Nichts hat, dass eben dieses Volk sich besser vorbereitet zeigte und das Evangelium leichter aufnahm, als seine Philosophen, wie erhellt aus 1. Kor. I u. II und aus Act. XIV.

Wir sind noch nicht zu Ende. Es bleibt noch eine Discussion übrig: ob nämlich in unsern beiden Stellen oder sonst wo beim Apostel sich ausdrückliche Data finden, welche dem gewonnenen Resultate widersprechen. Da hält uns zunächst de Wette jenen Vers 8 aus Galat. IV entgegen. Dort wird gesagt: die Galater haben früher, *μὴ εἰδότες Θεὸν*, den *φύσει μὴ οὖσι θεοῖς* gedient. Das ist nun aber die Kehrseite des Heidenthums, der Theil, welcher nicht von Gott, sondern von der Sünde kommt, welcher aber mit Nichten das Vorhandensein der andern Seite hindert. Vielmehr bestehen beide neben einander — (*το φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ λάμπει*, Joh.); der göttliche *νόμος* ist unzerstörbar, aber er wird zur Ehre der Götzen gemissbraucht, während die Juden das Grosse voraus haben, dass sie ihn zur Ehre des wahren Gottes gebrauchen.

Diesen Unterschied, den Paulus an andern Orten (Röm. III, 1 sqq.) hervorhebt, lässt er hier auf dem zweiten Plan, weil es seine Argumentation so fordert. — Es hat freilich den Anschein, als seien in diesem und dem folgenden Verse die *στοιχεῖα τ. κ.* = *μὴ φύσει οὖσι θεοῖς*, vorzüglich da mit beiden Ausdrücken der nämliche Verbalstamm in Verbindung gesetzt wird — *ἐδουλεύσατε*, *δουλεύειν θέλετε*. Cf. V. 3 *δεδουλωμένοι*. Aber dies ist schon deswegen blosser Schein, weil man ja die Galater nicht zum Götzendienst zurückführen will. Nun scheint es aber wenigstens als seien die *στοιχεῖα τ. κ.* nur für den Götzendienst gut, und auch so kämen wir wieder zu dem der de Wetteschen Ansicht gerade entgegengesetzten Extrem: Paulus spreche nur von den Heiden. Immer wären dann aber die *στ.* doch für diese von Gott geordnet, was de Wette grade läugnet. Diese Beschränkung ist aber auch nur scheinbar; es ist ein argumentum ad hominem. Darauf konnten freilich die Galater antworten: die Juden waren keine Götzendiener und doch *ὑπὸ τὰ στοιχεῖα*. Darauf hätte aber Paulus duplicirt: nach dem eingetretenen *πλήρωμα τ. χρόνου* verschwinde dieser Unterschied

ganz; die *στ.* seien für Niemand mehr gut. Wir bleiben also dabei: Paulus nimmt zwei Seiten des Heidenthums an, eine göttliche und eine sündliche. Damit fallen nun auch die von de Wette beigebrachten Parallelen Rom. I, 18, Actor. XIV als gegen uns zeugend — wobei wir im Vorbeigehn uns wundern, dass de Wette die Stelle aus Act. für eben so gut paulinisch gelten lässt, als Stellen aus den Briefen.

Andere Exegeten, die hinsichtlich der Uebersetzung von *στ. τ. κ.* auf unserer Seite stehen, nehmen Anstoss an der Anwendung des Wortes *κόσμος* mit der schlimmen Nebenbedeutung auf das Judenthum, das doch ganz und gar göttliche Institution sei. So Olshausen, welcher sich dann mit einer gezwungenen Unterscheidung einer geistigen und einer buchstäblichen Auffassung des Judenthums hilft; nur die letztere soll von dem Tadel, der im Worte liegt, berührt werden. Dahin neigt auch Neander bei seiner andern Uebersetzung, da doch auch diese, = *σαρκικὰ* einen Tadel in sich schliesst. Von einer solchen Unterscheidung nun findet sich im Texte auch nicht die leiseste Andeutung. Aber nach unserer Auffassung braucht man vor dem schlimmen Worte gar nicht zu erschrecken und Ausflüchte zu suchen; der Tadel fällt nicht auf das Judenthum qua Institution, sondern qua collectivum sündiger Menschen, oder genauer qua Zeitraum, welcher von der Sünde inficirt war. Olshausen führt sich selbst irre durch das Wort: Altes Testament, welches er braucht, statt Judenthum. Vergl. übrigens Joh. I, 11.

Bedenklicher sind für uns die Ausdrücke, durch welche auf die *στοιχεῖα* selbst ein Tadel zu fallen scheint, die wir doch als das im sündigen *κ.* befindliche Göttliche erklären. So die Bezeichnung *ἀσθενῆ καὶ πτωχα*, Galat IV, 9. Hier hat nun Olshausen das Richtige: „das *ἀσθενῆ* bezeichnet bloss den Charakter des Gesetzes, wornach es keine höhere Kraft mittheilt; *πτῶχα* aber seine Beschränktheit, verglichen mit dem Reichthum des Evangeliums.“ Kürzer gesagt: beide Prädicate sind keine absolute, sondern relative. So wenn Col. II, 20 die Leute getadelt werden, dass sie dogmatisiren, als wären sie noch *ἐν κοσμῷ*, so bleiben auch die *στ.* in ihrem relativen Werth, wären jene noch *ἐν κοσμῷ*, so wären auch die *στ.* noch heilsam für sie. Von allen Seiten also bleibt uns unsere Deutung unangefochten.

Es sei einem praktischen Theologen nun noch erlaubt, zum Schluss einen Blick auf die lutherische Uebersetzung zu werfen. — Der Ausdruck: weltliche Satzungen giebt wohl keinen falschen Sinn, aber auch keinen deutlichen, vollkommenen Begriff, und da er jedenfalls schon eine Erklärung ist, die kirchliche Uebersetzung aber keine solche geben soll, so wäre besser die wörtliche Uebertragung: Elemente der Welt, herzustellen (Fr. v. Meyer: weltliche Anfänge, schon zu untreu). Aber die Stelle im Galaterbrief, die doch die Epistel auf Sonntag nach Weihnachten ist, wird ganz ungeniessbar durch den Gebrauch des nämlichen deutschen Wortes: Kind für die zwei griechischen: *νήπιος* und *υἱός* (dies hat Fr. v. Meyer stehn lassen!). Eine solche Ungenauigkeit findet sich öfter noch in der Uebersetzung des grossen Mannes, so in der Colosserstelle: *στ. τ. κ.*: Satzungen der Welt, *δογματίζεσθε*: lasst euch fangen mit Satzungen. Auch die umgekehrte findet sich, dass für das nämliche griechische Wort in der nämlichen Bedeutung zwei verschiedene deutsche vorkommen. So in den Stellen, wo das *γλώσσαις λαλεῖν* erscheint; da heisst es bei Luther bald „Zungen", bald „Sprachen"; überall also, wo statt des doppelsinnigen Wortes das Bestimmte steht, greift Luther der Erklärung vor. — Dies ist nicht einer der geringsten Punkte, auf welche eine Revision der kirchlichen Bibel ihr Augenmerk zu richten hätte. Hoffentlich wird uns bald eine solche geboten, nicht von einem Privaten, oder von einer Bibelgesellschaft, auch nicht von einer einzelnen Landeskirche, sondern von solchen Männern, welche durch die Gesammtheit aller deutsch redenden evangelischen Landeskirchen dazu beauftragt werden und deren Arbeit durch die geordneten Repräsentanten dieser Gesammtheit feierlich angenommen werde. An Vorarbeiten, die die Sache sehr leicht machen, fehlt es Gottlob nicht. Aber 1. Kor. XIV, 40 steht auch nicht unsonst da.

MATHAEUS ZELL

der erste evangelische Pfarrer in Strassburg.

Nach seinem Leben geschildert aus gedruckten und ungedruckten Quellen

von

TIMOTHEUS WILHELM RÖHRICH,

Pfarrer zu St. Wilhelm in Strassburg.

Wissenschaft und praktisches Leben im geistlichen Stande, — wie oft sie auch im Einzelnen an einander stossen und an einander sich reiben und gegen einander auftreten mögen, — stehen in engem Bunde, wenn der Geist sie einigt und heiligt. Die Wissenschaft geht in die Tiefe und in die Höhe, das praktische Leben geht in die Weite hinaus und sucht Seelen zu gewinnen für das Reich Gottes. Derselbe Herr ist es, der spricht: „Forschet in den Schriften“ [1]) und „Gehet hin in alle Welt und prediget das Evangelium aller Creatur.“ Das Lehramt auf dem Katheder, wie das Lehramt auf der Kanzel ist beides vom Herrn gestiftet und beiden gleicher Segen verheissen. Wenigen aber nur ist es verliehen, beide Wirkungskreise mit einander zu verbinden; denn für jede einzelne dieser Berufsarten ist die Verantwortung gross und jede fordert ein ganzes Menschenleben, auf dass auch nur einigermassen das Ziel erreicht werde.

In der hier folgenden Arbeit gedenken wir das öffentliche und häusliche Leben eines Mannes darzustellen, der die eine Hälfte seines Wirkens im akademischen Lehramte zubrachte und dann die letzte Hälfte desselben dem Pfarramte widmete. **Matthäus Zell** war der erste evangelische Pfarrer in der Stadt

---

[1]) Joh. 5, 39.

Strassburg und schuf sich einen gesegneten Wirkungskreis; durch seinen Charakter und seine Persönlichkeit, durch die ganze Art seines Seyns mehr noch als durch sein Wissen, ward er der Mann des Volks, das ihm bis an seinen Tod mit Verehrung und Liebe anhing; er war einer der ersten Geistlichen, welche in Strassburg und der Rheingegend überhaupt heiratheten. In bedrängnissvoller Zeit hat er seinen erleuchteten Christensinn und Glaubensmuth bewiesen durch Schrift und That und in späteren Verwickelungen hat er sein liebendes Herz bethätigt.

Möchte es Jemanden befremden, dass in Beiträgen zu den theologischen Wissenschaften ein praktischer Geistlicher, ein Pfarrer, aufgeführt werde, so bedenke man, dass ja die praktische Theologie auch in den Kreis der theologischen Disciplinen gehöre und dann, dass den zahlreichen Freunden der Reformationsgeschichte jedes, wenn auch noch so bescheidene Bild aus jener welthistorischen Regenerationsepoche willkommen sey, wenn es nämlich naturwüchsig ist, d. h. wenn die Farben zu dem Bilde aus den Quellen entnommen sind.

Matthäus[1]) Zell wurde von, wie es scheint, nicht unbemittelten Eltern, im August 1477[2]) in Kaisersberg, einer kleinen, damals meist von Rebleuten bewohnten, Reichstadt des Oberelsasses geboren. Nicht geringe Sorgfalt verwandten die Eltern auf seine Erziehung. Wo er seinen ersten Unterricht empfangen, ob etwa in der von seinem Geburtsort nicht weit entfernten, damals sehr berühmten Schule des Ludwig Dringenberg in Schlettstadt, ist nicht bekannt. Wir treffen ihn zuerst

---

1) Die beiden Apostelnamen Matthäus und Matthias werden häufig verwechselt. Das Volk spricht beide Matthis aus. Zell hiess Matthäus; so unterschrieb er sich selber; so nannten ihn seine Frau und seine Collegen. Das Volk hiess ihn Meister Matthis. Irrig nennen ihn Reussner, Beza Icones, Adam u. A. Matthias.

2) Zell's Geburtstag findet sich zwar nirgends gemeldet, allein wenn die Angabe bei Ludw. Rabus, Historien der Martyrer. (Strassburg 1571. Fol. bei Josias Rihel) II. p. 317, ihre Richtigkeit hat, woran keine Ursache ist zu zweifeln, da Rabus in Zell's Hause lebte — so starb Zell im Alter von 70 Jahren, 3 Monaten und 18 Tagen am 9ten Januar 1548; folglich wäre er nach dieser Rechnung geboren am 21sten August 1477.

zu Mainz auf der Schule, wie er selber erzählt[1]). Aus dieser frühen Entwickelungsperiode Zell's ist uns ein ermuthigendes Wort aufbewahrt[2]), welches der berühmte Hohenstiftsprediger zu Strassburg, Johannes Geiler von Kaisersberg, an den Knaben richtete, der vielleicht durch Verwandtschaft, vielleicht durch blosse Bekanntschaft mit dem hochgefeierten Landsmanne in Berührung gekommen war.

Auf der Universität zu Erfurt[3]) setzte Zell seine Studien fort und bewahrte sich unbescholtene Sitten. Wolfgang Capito, einer seiner Universitätsgenossen und nachmaliger Amtsbruder, bezeugt aus dieser Zeit von Zell: „Ich hab ihn als meinen Schulgesellen lange Jahr erkannt und allwegen uffrecht und redlich befunden. Aber ich hätt mich nit bald bereden lassen, dass er wäre eines solchen Wissens, Verstands, Ueberlegung und Geists, auch Erfahrung in den Geschäften, wo er solches selber nicht genugsam und überflüssig bewiesen und dargethan hätte"[4]). — Der Drang, seine Kenntnisse nicht blos durch die Bücher zu mehren, trieb ihn auf Reisen. Er durchwanderte einen beträchtlichen Theil Deutschlands und Italiens. Zur Zeit des Schwabenkriegs nahm Zell sogar Kriegsdienste, ob gezwungen oder freiwillig, wird nicht gemeldet, im kaiserlichen Heer und blieb längere Zeit zu Waldshut im badischen Oberlande in Besatzung[5]).

Als fahrender Schüler mag so Zell einen Theil seiner Jugend, nach der damals fast allgemeinen Sitte der Studirenden,

---

1) Zell's Verantwortung 1523. 9 iij. Zell erzählt hier, wie er damals „auch einmal vernarret" in kindischer Einfalt, Verse, dreihundert an der Zahl, auf die Heiligen verfertigt habe, „da er zu Mainz auf der Schule war."

2) „Cresce puer, tu quoque magnus eris", soll Geiler zu dem jungen Zell gesagt haben, s. Loescher, Epicedion et narratio funebris in mortem venerabilis viri D. Matth. Zelini 1548.

3) Zell, Verantwortung a. a. O.

4) Capito's Entschuldigung an Bischof zu Strassburg. 4. 1523. Blatt B. iiij b.

5) Pantaleon teutscher Nation Heldenbuch 1578. Basel. Fol. III. p. 154. „Mittlerweile ist er auch etwan in des Kaisers Feldzügen gewesen und ein gute Weil zu Waldshut wider die Schweizer im Zusatz (Reserve?) gelegen."

zugebracht haben. Aber der Ernst des Lebens regte in ihm mit erneuter Gewalt das Bedürfniss nach höherem geistigem Leben an. Zell bezog die Universität Freiburg im Breisgau. Hier erwarb er sich am 18ten Januar 1505[1]) in Gemeinschaft mit dem edlen Jakob Sturm von Sturmeck, dem nachmaligen hochberühmten Stättmeister der Stadt Strassburg, den damals noch seltenen Ehrentitel eines Magister philosophiae und erhielt damit das Recht, über die betreffenden Wissenschaften öffentliche Vorlesungen halten zu dürfen. Aber bald wandte sich Zell von der mit Erfolg betriebenen Philosophie zum Studium der Theologie und vor allem zur heiligen Schrift.

Die Universität Freiburg war damals von ihrer anfänglichen Blüthe sehr herabgekommen; insbesondere war die theologische Fakultät daselbst im traurigsten Zustande. Kein an Geist und Herz ausgezeichneter Mann war da zu finden. Mönche bekleideten damals die Professorsstellen: Heinrich Brun, Johannes Calciator (Schuhmacher), Anton Beck, Johann Schluppf[2]), in der oberländischen Reformationsgeschichte nicht unbekannte Namen, desto unbekannter aber auf dem Felde theologischer Wissenschaft; der enge Mönchsgeist herrschte hier allenthalben vor, während es in der philosophischen Fakultät zu Freiburg nicht an hervorragenden Männern fehlte.

Zell's Aufenthalt und Wirksamkeit in Freiburg fiel in jene aufgeregte, zukunftvolle Periode, kurz vor Luther's Auftreten. Eine Ahnung dessen, was kommen sollte, wie die Vorsehung sie oft vor grossen Weltbegebenheiten hergehen lässt, erfüllte die Gemüther nicht bloss der Gelehrten, sondern auch der Leute aus dem Volke. Johann Geiler's freimüthiges, prophetisches Wort, Sebastian Brandt's beissende Satyre, Jakob Wimphely's wohlgemeinter Eifer für die Verbesserung höherer und niederer Lehranstalten, brachten vielfache Frucht nicht blos in der

---

1) s. Albrecht, De singularibus Academiae Albertinae in alias quam plures meritis, p. 19. Wir ziehen diese bestimmte Angabe der unbestimmten vor, nach welcher Zell schon zu Erfurt Magister philosophiae soll geworden seyn. Urban Regius in einem ungedruckten Brief an Capito vom J. 1524 nennt unsern Zell von Freiburg her seinen ehemaligen heidnischen Lehrer über den Aristoteles.

2) Heinrich Schreiber's Melchior Fattlin. 1832. 4. Freiburg. S. 12.

oberen Rheingegend, sondern auch in die Weite hin. Durch die Bemühungen der beiden hochberühmten Gelehrten Erasmus und Johann Reuchlin ward die heilige Schrift in ihrer Ursprache an das Licht gezogen und so wenigstens den Sprachkundigen und Gelehrten zugänglich gemacht. Unerwartete Aufschlüsse wurden dadurch Vielen gegeben, manches Gemüth angeregt und begeistert; der heimliche Funken bekam Luft. Zell beschäftigte sich in dieser Zeit fleissig mit Erforschung der heiligen Schrift, was damals keineswegs das ausschliessliche Geschäft der Geistlichen war; aber insbesondere hatten Geiler's Schriften, wie er selber bezeugt und in seinen späteren Predigten öffentlich bekannte, den grössten Einfluss auf seine theologisch-praktische Bildung. Zell's Tüchtigkeit ward in Freiburg anerkannt. Er wurde Baccalaureus der Theologie und erhielt so das Recht, theologische Vorlesungen an der Universität zu halten. Am 31sten October 1517, also am Thesentage Luther's, wurde M. Matthäus Zell sogar Rector der Universität Freiburg[1]), für ein halbes Jahr, laut den Gesetzen dieser Lehranstalt.

Zell jedoch fand seine Befriedigung nicht in der in enge Grenzen abgeschlossenen academischen Thätigkeit; der Kampf, der in seinem Innern schon damals wenigstens theilweise durchgekämpft seyn mochte, trieb ihn auf eine andere als die academische Laufbahn hin. Zell war seiner Natur nach kein speculativer Kopf, der sich auf die Länge mit der scholastischen Philosophie befreunden konnte; noch viel weniger war er ein Mann, der seine Ueberzeugung zum unbedingten Dienst der römischen Curie hätte hergeben können. Zell's ganzes Wesen war aufs Praktische im christlichen Predigtamte gerichtet. Sein sanftes, nach evangelischer Ueberzeugung sich durchkämpfendes Gemüth verlangte nach einem praktischen, abgemessenen Wirkungskreise; und dieser ward ihm.

Im Jahr 1518[2]), wahrscheinlich gegen Ende des Jahres, wurde der, bereits ins höhere Mannesalter vorgerückte, M. Mat-

---

1) Riegger, Amoenitates friburgenses I. p. 7, wo in der Recensio rectorum Academiae albertinae es heisst: 1517 in Vigilia omnium sanctorum Matthaeus Zell, Kaisersbergius, artium magister et sacrae theologiae baccalaureus (Rector factus).

2) Die Angaben lauten verschieden: 1515, 1518, 1520. Aber das Jahr

thäus Zell an die erste Pfarrstelle der Stadt Strassburg berufen. Er wurde zu Sankt Lorenzen in dem Münster Pfarrer oder Leutpriester, mit welchem Amte auch das eines bischöflichen Beichtigers (poenitentiarius, vicarius in poenitentiis) verbunden war, als welcher Zell in den dem Bischof vorbehaltenen Beichtfällen die Absolution zu ertheilen hatte. Diese Ernennung Zell's, welche durch den hohen Chor, d. h. die nichtadeligen Geistlichen des Domstifts geschah, war die ehrenvollste Anerkennung seiner Tüchtigkeit, die in der academischen Laufbahn sich bewährt hatte, der Ehrenhaftigkeit seines Charakters, seiner Kenntnisse und seiner Erfahrung.

Als Zell sein wichtiges Amt in Strassburg begann, hatte D. Luther in Wittenberg eben erst seine welthistorischen 95 Thesen gegen den Ablassunfug des Papstes ausgehen lassen. Als ob die Engel Gottes selber Botenläufer dabei gewesen wären, so verbreitete sich diese erste Kampfschrift Luther's mit unglaublicher Schnelligkeit in Zeit von vierzehn Tagen durch ganz Deutschland. Auch im Elsass und in Strassburg war dieselbe früh bekannt und man theilte sie erst heimlich, dann öffentlich sich mit. Zell fühlte sich von dem muthigen, glaubensstarken Luther mächtig angezogen. Mit steigendem Beifall las er dessen rasch auf einander folgende Schriften, schöpfte daraus frische Nahrung für seine Kanzelvorträge, obgleich er Luther's Namen nur selten öffentlich nannte, und ward so immer tiefer in das Verständniss der Bibel und in die apostolische Erkenntniss der göttlichen Heilsordnung eingeführt. Auch mag es eben Zell, in Verbindung mit dem glaubenseifrigen Rechtsgelehrten Nicolaus Gerbel, von Strassburg gewesen seyn, welcher seit dem Jahr 1519 den Wiederabdruck und die Verbreitung zahlreicher Lutherischer und anderer reformatorischer Schriften

---

1518 ist gewiss das richtige, denn ausser der erwähnten Ernennung Zell's als Rector zu Freiburg im Jahr 1517 bezeugen Zell's Ehefrau und Abraham Löscher, der im Jahr 1548 ein Trauergedicht auf Zell's Tod verfasste, Zell habe während dreissig Jahren das Pfarramt in Münster verwaltet. Wenn Zell selber erzählt im „Buche schriftlicher erklärung für Kinder“ u. s. w. 1534. 12.: „Im Jahr 1521 habe ich in dem Münster angefangen das reine Evangelium Jesu Christi zu predigen“, so beweist dieses blos, er habe 1521 angefangen als Reformator zu wirken, aber keineswegs, dass er nicht schon früher im Amte gestanden.

in Strassburg und Elsass förderte, und wozu die Buchdrucker **Martin Flach**, **Johann Schott** und vor Allen **Wolfgang Köpfel** sich gar willig finden liessen, da die Unternehmen dieser Art reichen Gewinn abwarfen.

Als Zell seines Glaubens an die evangelisch-kirchlichen Grundwahrheiten indess immer gewisser geworden, begann er im Jahr 1521 das **Evangelium zu predigen**. Er war der Erste nicht blos in Strassburg, sondern im Elsass und weit umher, der dieses wagte; und es gehörte dazu kein geringer Grad von Ueberzeugungstreue und Glaubensmuth. Zwar hatte Zell schon in den ersten Jahren seiner Amtsführung im Stillen die Härte der römischen Strafgesetze gegen kleine disciplinarische Versehen kraft seines Amtes zu mildern gesucht, wozu als bischöflicher Beichtiger er vielfach Gelegenheit fand. Zell erzählt selber, „dass ihn die armen Landleute oft gejammert haben, wie man sie um der geringsten Ursach willen, etwa weil sie in der Fast Butter gegessen, zu ihm hereingeschickt, das Ihrige zu versäumen und zu verzehren; diese armen Leut hab ich stets flugs und bald abgefertiget, sie auch nit gemolken und geschröpft, wie sonst geschehen ist.“ Auch ward Zell, wie er selber bezeugt, derhalben mehrmals vom Fiscal und Capitel zur Verantwortung gezogen, dass er die Leute so schnell absolvire und sie nicht erst zum Fiscal schicke, um die Geldbusse zu erlegen [1]).

Aber manchen stillen und harten Kampf mag es den gelehrten und freimüthigen Zell gekostet haben, bis er aus Aristoteles und dem Papste, diesen beiden Heroen der gelehrten und der ungelehrten Christenheit während des Mittelalters, sich zum evangelischen Glauben durchgearbeitet hatte.

Im Jahr 1521 war dieser Seelenkampf vollbracht. Zell wählte in diesem Jahre zum Grunde seiner evangelischen Predigten den Brief Pauli an die **Römer**, in welchem der Apostel die Hauptlehre der evangelischen Heilsordnung darlegt, nämlich

---

1) Noch am Ende des Jahres 1521 die Sancti Thomae Apostoli schreibt Nicolaus Gerbel von Strassburg an Joh. Schweblin in Centuria Epistolarum ad Schvebel. p. 25: Mihi mors est Argentina, urbs omnium superstitiosissima, paucis admodum qui Christum colunt exceptis, frigent Concionatores nostri, praeter unum (Zell) qui Evangelium docet.

die Rechtfertigung durch den Glauben, im Gegensatze gegen die todten, blos äusserlichen Werke, durch welche man meint, sich ein Verdienst beim Richter im Himmel erwerben zu können. Wenn er gleich, um nicht Anstoss zu erregen, Luther's[1]) Namen auf der Kanzel nicht oder doch nur selten nannte, so hielt Zell doch diese Predigten durchaus in Luther's Geist. Auch fand er grossen Beifall im Volke. Ihrer Natur nach mussten diese Predigten mehr oder weniger polemisch oder angreifend seyn, da der Gegensatz in der Wirklichkeit vor Augen stand. Der strassburgische Chronist Daniel Speckle in seinem handschriftlichen Berichte gibt den Inhalt dieser Predigten Zell's über den Brief an die Römer also an: „Es gebe Viele, die Andere verketzern, aber es sey Niemand, der die Arzney anheben wolle; denn man fürchte, der Abless und das Fegfeuer würden kein Geld mehr eintragen. Da verketzere man die Leute, aber Schand und Laster hilft man vertheidigen, damit all Schelmenwerk an den Geistlichen mög ungestraft bleiben."

Wegen dieser Predigten und wegen seiner reformatorischen Bestrebungen überhaupt hatte Zell mannichfache Anfechtung zu erleiden. Der Bischof stand hart gegen ihn in dieser ersten Zeit wegen seiner „ketzerischen Opinion" und verlangte, dass man nach Inhalt päpstlicher und kaiserlicher Mandate mit ihm handeln möchte. Gelinder erzeigten sich das Domcapitel und das hohe Chor, Zell's unmittelbare Oberen. Eben diese kannten gar wohl die geistige Stimmung der Bürgerschaft für Zell's Person und Lehren; auch befanden sich in der Mitte jener Ober-

---

1) „Du hast mich von Luther nit viel hören sagen uff der Kanzel. — Ich hab mein Lehr nie mit des Luthers Geschrifft bezeugt, aber sein Geschrifft treulich und fleisslich gelesen, als auch noch für und für, und wo sie gefunden wahrhaftig, hab ich sie gepredigt, nit darum dass es Luthers Lehr ist, sondern dass es wahr ist und Gottes Lehre. — Ich bin durch Luthers Schreiben in die Geschrift geführt worden und ein Verstand der Geschrift überkommen, dafür ich nicht wollt aller Welt Güter nehmen, und ob er schon hunderttausendmal ein Ketzer wäre. Darum kurzum zeiget mir und Anderen, dass Lutheri Lehr Gottes Lehr zuwider sey, oder wir werdens uns, ob Gott will, nit lassen verbieten, und sollten sich die Feind Gottes zu Tod darob wüthen". Zell's Verantwortung. 1523. — Diese Schrift Zell's, die als Hauptquelle hier öfters erwähnt wird, ist leider unpaginirt, wie die meisten Schriften der ersten Reformationsjahre, daher können die Citate nur im Allgemeinen angegeben werden.

behörden gar manche Mitglieder, die der neuen Richtung der Gemüther zugethan waren. Es kam daher blos zu einigen Vorforderungen und Ermahnungen an den muthigen Prediger, die aber ohne Erfolg blieben[1]; denn Zell's Predigten machten den grössten Eindruck auf die Bürger.

Zell fuhr in seiner Predigtweise fort; er enthüllte das Unchristliche des römischen Verfahrens, legte vor Augen den Betrug, der mit dem Volke bisher war gespielt worden, zerstörte die alte Blindglaubigkeit und führte das Volk allmählig zum evangelischen Glauben.

In Folge dieser Vorgänge hatte Zell manche Gegner, die selbst das Aeusserste gegen ihn gewagt hätten. Mehrmals ward ihm bei Nacht von fanatischen Gegnern in den Strassen der Stadt nachgestellt; aber die Warnungen der Freunde belehrten ihn[2]. Steffan von Büllheym, dessen Namen sonst gar nicht genannt wird und von dessen Lebensumständen nichts bekannt ist, hat in einem besonderen Gedicht, in mehr oder weniger glücklichen Versen, die damalige Lage Zell's in den Jahren 1522 und 1523 beschrieben. Dieses Gedicht ist von grosser Seltenheit; es begreift 10 Blätter in 4°. ohne Druckort und Jahrangabe; eine Gelegenheitsschrift, die eine Reihe von Personalien über die damals in Strassburg lebenden Welt- und Klostergeistlichen enthält. Der Titel ist: Ein brüderliche warnung an meister Matthis Pfarrherrn zu Sanct Lorenzen im Münster zu Strassburg, sich vor seinen Widersacheren zu verhüten und bewaren. Auch seiner fürgenommenen Christlichen leer dem wort gottes treuiglich anzuhangen, das standhafft und herzlich der berufften gemeyne zu predigen. **Steffan von Büllheym.** Das ganze Gedicht ist eingekleidet in ein Gespräch zwischen Vater und Sohn. Der Vater hält an der alten Sitte und Kirche; das Herkommen und die Auctorität ist ihm die Hauptsache. Der Sohn dagegen ist der neuen Rich-

---

1) Jung, Beiträge II. S. 30 ff. — Grandidier, Essais sur la Cathédrale de Strassbourg. p. 83.

2) Saepe quidem tacitae per amica silentia noctis
Insidiatorum vecit acerbia manus.
S. Loescher, Epicedion.

tung zugethan; er ist Zell's Partheigänger und überwindet zuletzt des Vaters Bedenklichkeiten. Man merkt der derben Sprache dieses Gedichts die wachsende Leidenschaftlichkeit der damaligen Zeit an. Zur näheren Schilderung der Epoche, in welcher Zell lebte, theilen wir hier Einiges aus diesem Volksgedichte mit, indem wir jedoch die etwas nachlässige Orthographie der neuern anpassen.

Der Sohn, Steffan von Büllheym, redet von der Kirche seiner Zeit:

Darauf gestanden ist unser Heil
  Da seind jetzt Frauen und Pfründen feil
Es ist kein Kaplany, kein Pfründ, kein Orden
  Es ist ein Gümpelmarkt daraus worden.
Kein Seelmess, kein Jorgezeyt,
  Das veraltet ist und nit me geyt,
Das schlagen uff bitz übermorn (morgen),
  Gleiwie man thut dem firnen Korn
Also wird es dir auch gan
  Darnach hands (habens) die armen Dorfpfaffen gethan
Müssen offentlich von der Kanzel lügen
  Und die Leut besch...n und betrügen
Dann womit sollen sie es gewinnen.
  Sollen sie haspeln oder spinnen?...
Was sie kratzen und erkrammen
  Das gehört den Mestsuwen (Mastsäuen) allsammen.
Sie fressen den Kern, geben ihnen kaum die Kleien
  Sollt man nit darüber schreyen?
Das thut den Luther billig mügen (mühen)
  Mit zehn Pfründ lasst sich keiner begnügen.
Sunder hett gern das bistumb schafft,
  O Vater, das gibt den Seelen grosse Kraft.
Spar das dein am Leib, du sollts den Pfaffen geben,
  Wirst du ein Kind des ewgen Leben.
Durch ihr Gebett fährst du drein, ocha schoch,
  Wie ein Kuh in ein Musloch u. s. w.

Weiter unten heisst es:

Es gehet Alles wild auf Erden
  Dass die Geistlichen selber nit können eins werden,
In der Kirchen mit einander hadern und zanken,
  Thuts niemand denn die Schwoben, Baier und Franken
Wöllen Jederman fressen, reissen und zerren,
  Uff der Gassen wie ein Esel plerren.

Und den Matthis im Münster mit Lügen vertreiben,
Könnten doch nit ein Buchstaben schreiben.
Ich fürcht es thut die Läng nit gut
Mit der Geschrifft er in (ihnen) viel zu Leid thut.
Sie gehen wahrlich uff hellem Eyſs;
Ist der Pfarrherr in Münster, heisst meister Matthis
Braucht nichts denn die heilig gschrifft,
Damit er sie all' übertrifft
Den Paulum und der Evangelisten Lehren,
Noch thun sies ihm offentlich verwehren
Und mit Bosheit daruf beharren
Ist der Leutpriester uff St. Lorenzen Pfarren,
Sie thun ihm wahrlich viel Lydens an u. s. w.

Im Verlauf des Gesprächs bemerkt der Vater gegen das eindringliche Zureden des Sohnes: Was werde Doctor Peter[1]), der doch auch ein Prediger ist „mit dem Namen", dazu sagen? Der Sohn antwortet:

---

1) Doctor Peter Wickgram, Neffe und Nachfolger Dr. Geilers, als Prediger am Domstift zu Strassburg, der anfänglich, ehe es zum völligen Bruch kam, viel von Reformation redete, als Echo seines Oheims, aber sich als unreinen Charakter erwies, und von Eitelkeit und Eigennutz geplagt, in zweideutiger Lebensweise verschollen ist. Ausser den von Riegger Amoenitates friburgenses I. mitgetheilten, urkundlichen Nachrichten über Peter Wickgram mögen hier zu seiner Charakterzeichnung einige andere Angaben aus Sebastian Brandt's handschriftlicher Chronik beigebracht werden:

„1511. 3. post nativ. Mariae. Item meister Peter (Wickgram) prädicant in münster bitt ihn zu ehren uff sin doctorat zu Freiburg uff dionysii — Erkannt von Räth und XXI: soll man ihm ein bottschaft zugeben Herr Trach und Martin Sturm, porro 20 Gulden geschenket."

„1512. Item als der Doctor (Peter Wickgram) im münster gepredigt, dass ob 33 in drei wochen erfroren und hungers gestorben, sollen zwar erfroren: ob dies wahr oder erlogen sey? — Sagen die Todtengräber, nie keinen begraben sither Weihnachten auch kein Mensch darvon zu sagen. — Hat Dr gelogen uff derCanzlen, ist ihm hernach gesagt, solches zu widerreden, oder man wird ihn verklagen."

1516. „Item. Vor Räth u. XXI anzeigt, dass die Ditrichin Dr Petern (Wickgram) so hart anhang und so ungeschickt nache, dass er untauglich werde zu predigen. Bitt sinen bruder, den wyhbischoff (Conrad Wickgram) ein gedenken zu haben, wie sie von ihm zu bringen wäre. Da ist erkannt: dass man vor Rete u. XXI sagen soll, dass meiner herren Gutbedünken wäre, dass man sie (die Ditrichin) über Rhein vier oder fünf Meilen Wegs weit schwören liesse."

Hilf nein sie stimmen nit zusammen
(nämlich Dr. Peter und Zell)
Meister Matthis bleibt allein beim rechten Text
So sagt der von der Herberg zur Axt [1])
Ob die Wagenleut viel Pfründen führen
Das ist jetzund sein Disputiren
Und rechnet ufs was sie ertragen,
Hat ufsgeleert, kann nichts mehr sagen,
Dann dass er mächt zwanzig Pfründen fliessen
In seiner Conscienz sollt es Jederman verdriessen.
Wöllt sich gern mit den Leuten raufen
Macht die Leut zum Münster ufslaufen.
So steckt Meister Matthis all Winkel voll
Am gebannten tag, so er predigen soll.
Darum spricht Doctor Peter also,
Er schreit von der Kanzel Mord und Helfjo
Meister Matthis sich aber nit dran kehrt,
Das Wort Gotts er öffentlich predigt und lehrt u. s. w.

Auf Johannis 1523 sollte Zell beurlaubt werden, zuvor aber sollte ein öffentliches Gespräch über die streitige Religionssache zwischen Zell und seinen altglaubigen Gegnern gehalten werden.

Steffan von Büllheym lässt den Vater sagen:

Dann Matthis ist ihnen viel zu gelehrt
Das han ich langest viel gehört;
Drumb wöllen sie ihn uff Johannis lassen gan —

Der Sohn erwidert unter andern:

Drumb Matthis ich muss dir verkünden,
Dass du dich lassest daheim finden,
Und bitt, mein Warnung nit veracht,
Ueber dich ist ein Versammlung gemacht.
Die Gelehrten wollen alle dran
Und mit dir ein Disputatz han;
Han ich ächt recht vernommen
So wird niemand denn der Ufsschuss kommen
Darumb brauch Kunst und Vernunft
Sie han das Buch die Schelmenzunft,
Das Narrenbeschwören, das Murner hat gemacht
Der ist oberster affenkat, dess nym acht.

1) Die Axt, ein Wirthshaus zu Strassburg, wo die Fuhrleute einzukehren pflegten.

Will den Luther offentlich mit Lügen schänden;
Sollt man ihn um sein Lügen pfänden.
Der ganz Orden möcht ihm nit kommen zu gut,
Die er ein ganz Jar schreibt und thut.
Und will als mit Gewalt darauf beharren,
Ach Gott, ach Gott, was grosse Narren;
Er sollt sich in sein Blut schammen
Das er hat so ein verwegnen Nammen
Dann ein ganz Regel er vervuret
Aber er hats ererbt von Geburt ......

Weiter sagt Steffan von Büllheym:

Dass man ihr dester bass mag kennen,
Will ich dir die andern auch nennen.
(Nämlich die, welche gegen Zell in der Disputation auftreten sollen.)
Zu einem Beistand der Geschrift
Nimmt man die Gelehrtste von jeden Stift
Auch etlich Klöstern und Pfarren,
Die wöllen auch darauf beharren.
Dann es ist erkannt offentlich und frey,
Allheiligen gibt den Haberbrey.
Im Spital will auch einer dran
Heisst Hans und ist ein Kaplan;
Sein Bücher wöllen dann hinken,
Er mag weder essen noch trinken,
Er will verzweifeln unter den Händen:
Pfaff Lorenz wird dich wahrlich schänden
Hat ein grosse dicke Frau
Was einmal ein Pfarrherr zu Eschau
Kommt gen Erstein zu eim Beschluss
Schickt dir einer, heisst Doctor Corpus.
Einer hat ein Nas, ist zu sanct thomen
Kann wohl zum chorglöcklein kummen.
Pfaff Rudolff der ist spitz,
Und sein gesell Pfaff Moritz.
Schweyn mit dem Sack will auch dran,
Will den Münch St. Margrethen bei ihm han
Der gar in der Kunst, umb Greinen (Weinen, Bitten)
Bringt den Beichtvatter sanct Kathareinen.
Die Nonnen führen ein heiligs Leben,
Die wöllen dir ein biff geben.
Herr Syfrid mit der hellen Stimm
Bringt den Pfarrherr am Fischmarkt mit ihm.
Hab mir acht desselbigen Manns,
Sprich du seyst der jung Karsthans.
Kann doch nit an der Kanzel sagen,
Dann Leut ufshippen, geld zu tragen

Damit wird sein Opfer dester grösser
Sieht wie ein Stirnenstösser
Liegt stets uff den Stationeyen . . . .:
Sanct Claus, sankt Andres leyern auch uff der Geygen
Einer bei sanct Antonien bottschaft.
Spricht dein (Zell's) Predigt kumm ufs Teufels Kraft u. s. w.

Auch der als Literator nicht unbekannte Hieronymus Gebwiler, Schullehrer am Hohenstift zu Strassburg, wird hier als Gegner Zell's aufgeführt:

Der Schulmeister ist bös in Sachen,
Kann den Geist im Glas beschwören
Thut sein Jünger offlich lehren,
Liesst ihnen vor den Paulum ad Titum
Macht ihnen sein Epistel so krumm
Dass Mulier heiss ein Pfründ
Der wird dir wahrlich ein Stich thun
Heisst nit auch ein Pfaffenmagd ein Pfründin?
Sie ist doch vor Gett sein Dienerin.
Drumb seind sie übcl dran,
Dass du sprichst, die Pfaffen mögen Weiber han
Was darf es viel gefix
Es ist Frau Beatrix
Die Pfarrherrin sanct Claus mit den grossen Beinen;
Die Bertschin will sich zu todt weinen
Die Betsholtin trägt leid, ist doch frumm.
Ach, schon der Pfaffenmägd, ich bitt dich drum,
Du machst dich hässlich vor Jederman
Du weisst dass Pfaffen müssen Weiber han.
Das sieht man täglich wohl,
Denn ihre Häuser stecken unten und oben voll[1]). —

---

1) Zur Erläuterung der hier erwähnten Magdgeschichten und zugleich es damaligen Sittenzustandes unter den Geistlichen in Strassurg mögen folgende Angaben dienen, welche der handschriftlichen hronik Sebastian Brandt's, des Stadtschreibers, entnommen sind und die is bereits Bekannte in den Einzelheiten nachweisen. Brandt's Nachrichn sind grossentheils Auszüge aus den alten Rathsprotokollen.

1503. Herzog Johann von Waldeck, Canonicus (in dem Münster) entlt eines ehrbaren Burgers sin wib in sinem hoff. — Erkannt: M. Hn. soln herzog hansen das Geleit abkünden und solches einem versammelten Catel der Stift anbringen und fürhalten, wie M. Hn. den Räthen u. XXI anngt mancherlei, das sie bedunken will ganz unförmig, nämlich der Freiit halb ihrer Höff (die fürstlichen Domherrn des Hochstifts in Strassburg tten gewöhnlich ihre besondern Wohnungen und Höfe, die unter der

Es mag genügen hier, aus Zeitgenossen die Zeit geschildert zu haben, in welcher Zell in Strassburg auftrat. Ander-

---

Stadt Schirm standen) als deren sie sich einer vermeinten Freiheit zu gebrauchen unterstanden, welcher Freiheit doch einem Rath kein Wissen war und besonders dass sie in ihr Höff uffnehmen und enthalten in freyheitswyse, der Burger döchter und frauen, und also ursach geben einem biderman sin lib und Gut zu entfüren u. s. w.

1505. Donderstag nach Invocavit: ein gute Metz by einem Pfaffen ufsgehoben.

1505. Dinstag nach Medardi: ein Pfaff ein Döchterlein verhält.

1508. Margreth Schweizerin, der guten Barbel Mutter hat geschworen, der Pfaffen müssig zu gehn und nit also bey der Tochter den Mulzer zu fassen.

1509. Sabbatho post Andream. Bischof Albrechts Bastard der den Murnern ihr Schwester entführt, erbeut sich Rechts für M. Hn.

1510. 4to ante purificationis. XXI. Item Herr Peter Völtsch predigt von der Fafsnachthennen . . . soll man ihm sagen, dass er kein Neuerung mach, und es lass by altem gebrauch bliben.

1510. 2 nach Viti. Eins priesters son, Conrad Hess, liegt im Thurn unfugs halber und hat vor Meister und Rath geschworen Recht zu stehn.

1510. Mitwoch nach Valentini, klagt Georg Zachen, dass ihm Pfaff Musauer sin wyb geschändt.

1510. Freitag post Francisci. Pfaffen über einander zucket und geblutrunset.

Id. 2 post Osvaldi Ein Hur by sant Veldins münch uffgehoben.

1513. Item Hn. Ludwig Böcklin und Caspar Höffmeister bringen vor Räth u. XXI ein alte Ordnung, so der Huren halb, und mit dem Geschwätz im Münster, auch ihrer Kleidung halben . . . . So die verlesen so ist hie, so viel Huren.

„Dass der alt frumm Ordnung nit mag genesen
Das befehl ich Gottes Besen
Doch ist der Geistlichen Keuschheit so ungehür
Dass schier alle Ehrbarkeit ist worden thür
Die schicken uns vor ein solich Exempel
Dass das Münster schier ward ein Hurentempel.“

Sebastian Brandt.

1514. 5 post Laetare. Alfs wider für M. Herrn gewisen werden der Pfaffen Huren halben, die sich mit der neuen Ordnung halten wollen. — do ist erkannt, denselben gütlich sagen, dass sie also gehen sollen (wie verordnet) gekleidet und spatzieren.

Und auf abermaligen Widerstand: soll man den hohen Erzhuren sagen, M.HHln Meinung sey, sich der Ordnung zu halten, denn wo sie darwider handeln, wird man sich gegen ihnen halten, dass sie sehen MHHn kein Gefallen daran haben.

wärts sind diese Zeiten bereits geschildert[1]) vielfach und auch für Strassburg und Elsass; allein, nach meinem eigenen Ermessen wenigstens, ist die Mittheilung charakteristischer Beweisstellen aus ungedruckten oder doch seltenen und unzugänglichen Quellen dem Forscher stets willkommen.

Mit solchen Menschen fand sich Zell in Strassburg zusammen in amtlichem Verhältniss. Es darf uns eben darum nicht befremden, dass er hitzige Gegner hatte bei seinen ersten Reformationsversuchen, aber sein glaubenskräftiges Gemüth half ihm durch. Selbst leibliche Angriffe waren ihm gedroht, aber sein Muth, die günstigen Umstände und Gottes Hülfe retteten ihn.

Das Domcapitel in Strassburg, eins der reichsten und geehrtesten in Deutschland, war die obere, unabhängige Behörde, unter der Zell stand. Aber gerade das Domcapitel wollte und konnte den Leutpriester Zell nicht öffentlich gegen den Bischof in Schutz nehmen, denn auch in seiner Mitte waren die Meinungen getheilt. Die Angehörigen (Pfarrkinder) der St. Lorenzpfarrei in dem Münster sahen daher keinen andern Ausweg, um ihren verehrten und geliebten Prediger zu erhalten und zu beschützen, als sich an den Magistrat der Stadt zu wenden. Schon im Juni 1522 hatten die Bürger es sich erbeten, dass Zell nicht blos in der gar zu engen Lorenzencapelle (einer Seitencapelle des Schiffes in dem Münster) auftrete, sondern dass die sogenannte Doctorkanzel in der Mitte des Münsters ihm aufgethan werde. Diese schöne steinerne Kanzel war im Jahr 1486 durch die Vorsorge des Ammeisters Peter Schott nach der Zeichnung des Baumeisters Johann Hämmerer errichtet worden zu Ehren des berühmten Dompredigers Dr. Johann Geiler[2]); im Jahr 1521 hatte man sie mit einem Gegitter und einer Thüre

---

1521. Vigilia Thomae Apostoli. Ward eine von Hafsele im Kinzigthale befragt, wie sie zu Meister Peter von Gemünd, Lütpriester zu St. Martin kommen, und by ihm gewohnet; die hätt by ihm gelegen, dann der Priester hat Ein Bett, hab mit ihm buhlschaft getrieben, endlich von den Scharwächtern uffgehebt worden. — Erkannt: diewyl sy die warheit gesagt, 30 Schilling von ihr nehmen und ein Urphed schwören lassen.

1) Jung, Beiträge. — Röhrig, Gesch. der Reform. in Strassburg und Elsass.

2) s. Grandidier, Essais sur la Cathédrale de Strasburg p. 272.

schliessen lassen. Von dieser Kanzel aus hätte Zell von einer grössern Menge der herbeiströmenden Bürger und Landleute gehört und auch besser verstanden werden können. Aber der Magistrat durfte nicht über die Doctorskanzel verfügen und das Domcapitel hielt dieselbe verschlossen. Da entschied der Magistrat, dass man für Zell einen besonderen Predigtstuhl an einen Ort im Münster stellen möge, wo er von der Gemeinde gehört werden könne. Die Schreiner der nahgelegenen Kurbengasse lieferten diesen Predigtstuhl, so oft es noth that[1]).

Die Bürgerschaft stand offenbar auf Zell's Seite; der Bischof war wider ihn. Es musste nothwendig zur Entscheidung kommen, denn der Zwiespalt wurde immer ernster und weitaussehender. Am 4ten Januar 1523 schrieb der Bischof Wilhelm von Hohenstein an den Rath der Stadt Strassburg: „er habe, päpstlichen und kaiserlichen Befehlen gemäss, seinen Fiskal beauftragt, die Priester, welche diesen Befehlen zuwider handeln würden, zu strafen und so insbesondere den Leutpriester zu St. Lorenz; aber an des Letzteren Haus seyen zwei Schriften angeschlagen worden, worin die Pfarrkinder von St. Lorenz erklären, dass sie ihren Leutpriester, Meister Matthis, nicht ver-

---

1) Specklin, Collect. Mscr. Vergl. Jung, Beiträge II. S. 32. — Von dem hier und später Vorkommenden finden sich viele gute, aus dem Stadtgerichte geschöpfte Nachrichten in der blos handschriftlich vorhandenen „Beschreibung dessen, was sich bei der Reformation seit dem Jahr 1517 zu Strassburg zugetragen, durch Johann Friedrich Schmidt, Doct. Juris 1630. — J. Fr. Schmidt war strassb. Stadtrath und Advocat. Er wurde General-Advocat der Stadt am 18ten December 1613 und leistete ihr grosse Dienste bei mehreren wichtigen Sendungen. Er verfasste obige Geschichte vornehmlich zum Behuf seiner amtlichen Arbeiten, nämlich der Vertheidigungs- und Exceptionsschriften gegen das kaiserliche Restitutionsedict, welche zu Strassburg 1633 in 4° in Druck erschienen unter dem Titel: Acta und Handlungen in Sachen der Herrn Thumb Dechan und Capitularen dess Stiffts Strassburg contra Meister und Rhat — betreffend die anmasslich gesuchte restitution des Münsters und anderer Pfarrkirchen in Strassburg. — Daher hat J. F. Schmidt in seiner strassb. Reformationsgeschichte besonders die Verhandlungen wegen des Interim und der katholischen Religionsübung hervorgehoben, gibt aber auch über die frühern Zeiten viele beachtenswerthe Nachrichten. Ueber Schmidt's „Merita und Qualitäten“ finden sich Nachweisungen in dem Strassb. XIII. Protokoll zum Jahr 1633. Fol. 59. Er starb am 8ten Juli 1637.

lassen würden; der Rath möge des Bischofs Beamten, den Fiskal, gegen Mishandlung schützen." Hierauf erkannte der Magistrat: „Es sey des Rathes Pflicht, die Bürger im Frieden zu erhalten; allein Meister Matthis habe bisher nichts anders denn Gottes Wort und die heilige Schrift gepredigt und sich stets erboten, sich aus der heiligen Schrift eines Besseren belehren zu lassen; darum müsse dem Domstift angekündigt werden, dass es den Zell an seiner Stelle zu erhalten habe und dafür Sorge tragen möge, dass er das Wort Gottes ungehindert seinen Zuhörern vortragen könne; denn des Rathes fester Wille sey, denselben bei dem Worte Gottes und der Wahrheit zu schützen und zu schirmen." Ja, der Magistrat drohte, dem Stifte seinen Schirm zu entziehen, wofern nicht der Leutpriester an seiner Stelle erhalten würde.

Zu derselben Zeit hatte Zell einen neuen Strauss zu bestehen mit seinen unmittelbaren geistlichen Obern, dem Domcapitel und den Deputaten des hohen Chors, die unter sich selbst nicht einig waren, wem die Einsetzung und Absetzung des Leutpriesters von St. Lorenz gebühre. Sie warfen Zell vor, dass er sein Amt nicht recht verwalte, dass er manche Gebräuche weglasse, nie oder selten doch nur Messe lese. Auf dies Letztere entgegnete Zell: „dass er nicht Messe lese, geschehe aus der Ursach, dass er zu derselben Zeit studire, was mehr Nutzen bringe, denn Mess lesen, sintemal an keinem Ding höher und mehr gelegen ist, denn an Predigen, welches er dann deswegen auch aufs treulichst ausrichte." Als man ihn aufforderte, in Zukunft den Mandaten des Nürnberger Reichstags (1522) nachzukommen, so protestirte Zell dagegen vor dem Kapitel mit der Erklärung: „er könne dieselben nur insofern annehmen, als es dem Wort Gottes nicht abbrüchig oder nachtheilig sey; er werde immer sein Bestes thun, die Wahrheit tapfer sagen, das Wort Gottes aber in keinem Wege anbinden lassen" [1]). Ungeachtet dieser freimüthigen Erklärungen gestattete das Domcapitel nothgedrungen dem Zell, dass er wenigstens noch ein Jahr Leutpriester zu St. Lorenz bleibe, doch wurde das Amt eines bischöflichen Pönitentiarius von dieser Stelle getrennt;

---

1) Das Ausführlichere über diese Verhandlung des Domcapitels mit Zell s. bei Jung, Beiträge II. S. 34 ff.

auch wurde von jetzt an für Zell die sogenannte Doctorskanzel eröffnet und Zell wurde schliesslich blos freundlich gebeten, seine Predigten etwas kürzer zu fassen, damit auch noch die übrigen gottesdienstlichen Handlungen im Münster Statt haben könnten.

Bis hieher erstreckt sich die erste Periode in Zell's öffentlichem Leben. Er hatte sich eine unabhängige Stellung gewonnen durch den Beistand der Bürger und des Raths. Von Zell's Predigten aus dieser ersten Zeit ist leider! keine uns erhalten worden; sie würde gewiss das Bild des muthigen und gemüthvollen Reformators uns noch deutlicher vor die Seele stellen.

Allein mit der Nachgiebigkeit des Domcapitels war der Bischof Wilhelm, der, wie seine Amtsvorfahren seit mehr denn hundert Jahren, nicht in Strassburg, sondern in Zabern seine Residenz hatte, in hohem Grade unzufrieden. Er liess alsobald, im Frühjahr 1523, durch seinen Fiskal Gergosius Sophor (Schüler) vierundzwanzig Klagartikel wider den Leutpriester zu St. Lorenz aufsetzen und dem geistlichen Vicar des Bischofs, Jakob von Gottesheim, übergeben zur Nachachtung und Ausführung. Diese in ziemlich verworrener und weitschweifiger Sprache abgefassten Klagartikel sind kürzlich folgenden Inhalts:

Art. 1. 2 u. 3. Dass Zell gegen des Pabstes und Kaisers Verbot Luther's ketzerische Schriften in Schutz nehme und öffentlich vertheidige, obiges Verbot ungerecht genannt habe und täglich die Laien wider „das Erbvolk“ (den Clerus) aufreize. —

Art. 4. Er habe gepredigt, dass Pabst und Bischöff nit grösser Gewalt und Orden haben, denn jeder ander Priester, und dass ein jeder Mensch Priester sey; dass der Pfaff, der nit prediget, kein Pfaff sey; ja auch dass die sieben Zeiten in der Kirchen sprechen oder singen, wie das in den Stuhlkirchen (Kathedralen) und in andern Sammelkirchen (Collegialkirchen) geschieht, ein lautere Thorheit sey und solche Kirchendiener (Canonici) seyen ganz unnütz; besser wäre, solche Stiftungen und Satzungen ganz auszutilgen. —

Art. 5. Er habe sich von einem seiner ketzerischen Freunde Bischof nennen lassen, wodurch die bischöfliche Würde herabgesetzt werde. —

Art. 6. Er sage öffentlich, dass die Messen und Opfer für die Verstorbenen unnütz seyen.

Art. 7. Er verachte den Bann, absolvire sogleich die Ge-

bannten, die sich an ihn wenden, und reiche ihnen das Sacrament; er sage, die Kirchenprälaten sollten nit gleich „mit Donder drein schlagen".

Art. 8. In allen seinen Predigten sage er: „Luther habe nichts Unrechts geschrieben, sondern die Wahrheit. Ich halt' ihn und unterweis dich sein Lehre. Man unterstehet mir ihn zu verbieten, ich kehr mich aber nichts daran." —

Art. 9. 10 u. 11 werfen Zell seinen Umgang mit einem gewissen Karsthans vor, einem Laien und „nahgültig schweifenden Menschen und als ein alleruffrürigster und der Lutherschen Ketzerei anhangend, rumor und faction wider alles Erbvolk erregend." —

Art. 12. Erst jüngst auf Sontag Matthäi des Apostels habe Zell gepredigt: es sey kein Fegfeuer; alle Menschen seyen Pfaffen (Priester) und einer möge ganz wohl seine Gevatterin heirathen; die sogenannte geistliche Verwandtschaft sey kein Hinderniss der Ehe. —

Art. 13. Er habe gegen die angenommene Kirchenlehre gepredigt, dass man eigentlich nicht gewiss wisse, wer die Eltern der seligen Jungfrau Maria seyen, ob Joachim und Anna, da die Kirche doch alljährlich das Fest der allerheiligsten Anna halte. —

Art. 14. Weiter habe er gepredigt, das heilig Evangelium ist fünf hundert Jahr untergedruckt gewesen; „ich will den rechten Kernen predigen, dann ich bin Gotzwort Prediger und nit ein Pabsts- oder Bischofsprediger".

Art. 15. Dass er den geistlichen Stand bei jeder Gelegenheit herabsetze. Erst neulich habe Zell in einem Buchladen in Gegenwart vieler Laien von einem neu herausgekommenen Büchlein Luther's, das er in der Hand trug gesagt: „Dies Büchlein enthalt köstlich und evangelisch Materie und es sollt mit gulden Buchstaben geschrieben werden, ist allerhöchsten Lobes werth und Niemand gesundes Gemüths sollt fürgohn, der dasselbig nit lese und lobe".

Art. 16. Auf den Sonntag Aller Seelen (1522) habe er in der Predigt gesagt: „die Päbst und andern Bischöf seyen nichts anderes denn Larven und „Hanfbutzen". —

Art. 17. Auch gelte Zell in der öffentlichen Meinung für einen Anhänger Luther's. —

Art. 18. Auf Allerheiligentag 1522 habe er gepredigt, Ma-

ria und alle Heiligen „haben nicht für uns sich zu unterziehn“ — d. h. können nichts für uns thun, unsre Sünden nicht wegnehmen. —

Art. 19. Am Michaelisfest 1522 habe Zell, „als er die Materi von den Staffeln der Gesippschaft und Mogschaft und geistlichen Verwandtschaft“ gepredigt, alle diese Ehehindernisse verworfen, da die heil. Schrift nichts davon sage. „Far du für“! habe er zum Volke „uffweckend“ gesagt, es auffordernd, sich nicht durch solche von Menschen erdachte Ehehindernisse binden zu lassen. —

Art. 20. Er erklärte in der Predigt, dass er nichts Verwerfliches in Luther's Schriften finde „und dass er ihm nit lass den Luther uss dem Mund genommen werden“.

Art. 21. In Schlettstadt in der Herberg zur Krone habe Zell gesagt in Gegenwart Vieler, die von seinen Predigten redeten: „Es muss durchhin gepredigt seyn, und sollt sanct Kürin dryn schlagen“! —

Art. 22. Er habe in einer Predigt die päbstlichen Decrete und Bullen „Manichäusbriefe“ genannt, als ob er dem Volke die Urheber derselben als Ketzer darstellen wolle. —

Art. 23. Zur Zeit des letzten Martinsfestes (1522. 11 November) sass ein Krämer „in dem Antritt oder Vorschopf“ der Pfarrei St. Lorenz und bot allerlei Bilder feil, worunter auch das Bild des Pabstes. Der Krämer reichte dieses dem eintretenden Zell und dieser rief vor allen Umstehenden auf das Bild des Pabstes zeigend: „Bist du der Ketzer, der uns unterstand zu verdrucken und vertilgen“? —

Art. 24. Wegen aller dieser Puncte sey Zell, laut der Kirchengesetze, im Bann, aller seiner Pfründen verlustig und habe die übrigen kirchlichen Strafen zu gewarten.

Diese Klagpunkte lassen uns einige willkommene Blicke in Zell's Predigtweise werfen; sie zeigen einen Mann, der seiner Sache gewiss ist und keine Furcht kannte, sondern rücksichtlos den für recht erkannten Weg fortging.

Gegen obige Anklagen schrieb Zell zuerst eine lateinische Vertheidigung, die er dem bischöflichen Fiskal zustellte und die ungedruckt blieb; weil aber die ganze Angelegenheit auch und vornehmlich die innig Theil nehmenden Zuhörer Zell's anging und die Oeffentlichkeit ihm mit Recht als die gewaltigste Waffe gegen

den Bischof erschien[1]), sie auch zu Vertheidigung seines bisherigen Benehmens unumgänglich nothwendig war, so liess Zell zu gleicher Zeit in deutscher Sprache im Druck erscheinen: Christliche Verantwortung M. Matthes Zell von Kayserssberg Pfarrherrs und predigers im Münster zu Strassburg, über Artikel im vom Bischöfflichen Fiskal daselbs entgegengesetzt und im rechten übergeben. 1523. 4°. Am Schluss: gedruckt zu Strassburg durch Wolffgang Köpffel am Rossmarkt[2]):

Zell's Verantwortung ist das erste umfangreichere Document der elsässischen Reformationsgeschichte und ist als die erste entscheidende That im Verlauf der Reformation in Strassburg zu betrachten. Sie ist in körniger Sprache, wie das Volk sie liebt, mit gediegenem Urtheil, oft mit Laune und Witz verfasst; man merkt darin an vielen Stellen den Geist des alten D. Geiler, überall erkennt man den Glaubensmuth und die Ueberzeugungstreue, die aus dem Evangelium stammt. In seiner Verantwortung leugnet Zell keinen der angegebenen Klagepuncte, nur stellt er dieselben hin und wieder etwas anders dar, beleuchtet und entwickelt sie weiter und unterstützt sie durch Gründe. Uebrigens waren die meisten dieser Anklagen so scharf, dass an der Verurtheilung derselben von Seiten der bischöflichen Behörde nicht gezweifelt werden konnte. Ja, die Verantwortung selber enthält sogar manche Stellen, die zu neuen Klagpunkten Anlass geben konnten, z. B. über die Priesterehe, über den Ablass und Dispensationen u. dergl.

Es mögen hier einige Auszüge aus diesem höchst merkwürdigen, aber selten gewordenen Buche folgen:

Zell beginnt seine Verantwortung, „Allen Liebhabern evangelischer Wahrheit" gewidmet, mit dem Geständniss: „Es ist mir kaum ein sach minder in meinen Sinn gekommen, weder dass ich auch sollt ein Buch machen und dasselbig durch den Druck lassen

---

1) „Dann die Sach nit besonder Personen antrifft, sonder all Christen miteinander.. Was nun alle antrifft, soll billig allen eröffnet werden". Zell, Verantwortung, Vorrede.

2) Die Blätter sind 196 an der Zahl, unpaginirt; angehängt sind des Fiskals 24 Klagartikel wider Zell. — Zell's Verantwortung findet sich abgedruckt in Dr. Ludwig Rabus' Märtyrerbuch. (Strassb. Fol. 1571.) II. S. 227 bis 317.

dem, das ihr Sünd gewesen ist, und gross Leid geschehen ist, erst verjammern muss und ums Geld darzu kummen. Und ist das aller Bössst, es geht nur über das arm Völklin". —

Ueber das Wünschenswerthe der Priesterehe sagt Zell Folgendes: „Wie seyd ihr so übersichtig, ihr Vicarii der Bischöfe, dass ihr drei oder viertausend Hurer im Bisthumb übersehet, ja schandliche Hurer, und ein frommes Pfäfflin, das sein Blödigkeit erkennt und nach göttlichem Gebot, mit der Ehe ihm begehrt gerathen seyn, so jammerlich martern, thürmen, stöcken, blöcken, vertreiben, sprechend: ja er hat Keuschheit gelobt und hat es nit gehalten, als ob er es gehalten hätt, so er ein Hurer ist? — Sag an, du Vicari (des Bischofs), wer du seyst: Es kommt ein armes Dorfpfäfflein für dich, dem sein Magd zerbrochen ist, also dass uss den Stücken Leut seind worden, hat darzu nit Uebrigs, vorhin von dir und deinesgleichen Pfründefressern ausgesogen, begehrt Gnad von dir, erbricht sich vor dir und deiner schönen fruchtbaren Berecynthia, gefangen mit güldenen Ketten am Hals, gedäumlet und gefingerlet, mit grossen guldenen Ringen, und lauft gleich die proles, das ist unserer gnädigen Frauen Zucht, in der Stuben umher. Sag an, was gedenkst du? dass du dem Armen Schweiss abnimmst, darum du zehnfach schuldig bist .... Schamst du dich nit vor ihnen? Meinest du nit, dass es ihm zu Herzen gang?" —

Weiter wendet sich Zell an die geistlichen Oberbehörden, die in milderem Sinne erlaubten das Evangelium zu predigen unter der Bedingnug, der römischen Kirche nicht zu nahe zu treten: „Mit Geding wollent ihr gepredigt haben das Evangelium. Man soll euch berathen, aber säuberlich, oder nit anrühren; bellen und nit beissen. Darum schickt rechte Prediger, oder sie kommen ohn euern Dank; man wird nit immer uff euch sehn; und wenn ihr schon tausend Bäume liessend ussgan, verbrannten den ganzen Schwarzwald uff ihnen, verjagten sie durch die Welt, es wird nicht helfen, es werden uss der Aschen andere wachsen". —

Ferner sagt Zell: „Ein guter Gesell hat mir den Titel Bischof zugeschrieben, nit vielleicht darum, dass ich ein Episcopus oder Bischof sey, sondern dass ichs billig seyn sollte, von wegen des Stands, in dem ich bin, dann ich bin ja ein Pfarrherr im Münster vor Sanct Lorenzen zu Strassburg und nit ein klein Volk

mir befohlen ist, dess Hirt, Hüter, Wächter, Lehrer und uffseher ich seyn soll. Darumb sollt ich billig Episcopus seyn. Episcopus aber heisst ein uffseher, Wahrnehmer, Wächter, anders wirst du mir den Namen nit usslegen, du künnest dann die Grammatica nit" .... „Was wölltest du sagen, wenn sich ettliche Apostel und Evangelisten nennen. Möchten nit auch Sanct Peter und Paulus, Andreas u. s. w. dieselbigen darumb fürnehmen und sprechen: diese Titel gebühren euch nit, sondern uns allein."

Bemerkenswerth ist, was Zell über die Anklage vorbringt, seine Verbindung mit Karsthans[1]) betreffend: „Wolan nun geht es an die Arbeit von Karsthansen, in welches Spiel sie mich auch haben wöllen ziehen, wie dann auch manchen frummen Mann. Denn welcher jetzund ein Zeitlang vom Evangelio, vom Gotswort, von der Geschrift, vom Glauben, vom Gsatz, oder von was guten, seligen, nutzlichen Dingen, so die Ehr Gottes und der Seelen Heil antreffen, geredt, oder einem Redenden zugehört, hat ein Karsthans müssen seyn, welche dergleichen Schmähwort viel gehört sind, dass nit ein Wunder wär, wo sich etwa Karsthanss wider solche ungezämte Zungen unvernünftiglichen erzeigt hätte. Aber Gott hat es bisher gewendt, wirds auch weiter wenden, also dass auch diejenigen, so für unvernünftig geachtet, für vernünftiger weder diese erfunden werden. Es ist kundtlich wie uff ein Zeit, ein armer guter Mensch (anders von ihm ich nit sag, auch nit weiss) hie und anderswo umbgangen, vom Evangelio gesagt und prediget, was aber und wie, hab ich nit viel von ihm gehört. Dieser so er verhasset von etlichen worden ist von wegen seines Predigens und Sagens unter den Laien, dass er uffährig Ding gesagt soll haben, hat sie gut gedunkt, mich ihm zu vergleichen, und was Ungeschickts

1) Karsthans ist ein mysteriöses Wesen in der ersten Reformationsepoche. Viele Schriftsteller haben Karsthans als Collectivnamen genommen für alle Pfaffenfeinde und Reformationsfreunde aus dem Bauernstande, ähnlich den Namen Kegelhans, Flegel-Cunz u. s. w., auf Gleiches hindeutend in den bekannten Flugschriften: Karsthans und Neukarsthans u. A. öfters. — Allein die Klage des Fiskals deutet hier auf eine bestimmte Person. Vielleicht ist dies derselbe Karsthans, der in Bahlingen, in Schwaben, und zu Freiburg Luther's Lehre verkündigte. Vgl. Sattler, Gesch. Würtembergs unt. den Herz. II. 105.

sie von ihm ussgeben, mir auch zumessen, nit dass ich mich weder sein, noch eines mindern beschäme, der mit Frumkeit umbgat, wie dann ich von ihm nit anders weiss und hab mögen erfahren, usserhalb ihrem Sagen, sondern dass ich dabey bemerkt, meiner Widersacher guten Willen, Alles uffzuraspeln, was sie nur Ungeschickts von mir uffbringen möchten ... allerlei Rubschnitz witz, dass es ein Korbvoll mache." —

„Dass mein Articulirer spricht: ich hab mich desselbigen (Karsthansen) angenommen, sein Predigt gehört, ihm ein Mahl zugericht, mit samt andern seinen Genossen und das Alles damit die uffrur deren sie mich die ganzen Artikel uss, begierig schelten, ihren Fürgang hätt mögen haben, und der Pfaffen Blut dess ich durstig seyn soll, vergossen möcht werden. Wohlan, dieses alles redt er uss eigenem Muthwillen, ohn Grund und Wissen. Darum sag ich also darzu, dass ich mich sein gar nichts sonderlich angenommen hab; Ein Wort oder drei hab ich mit ihm geredt oder zugelosst (zugehört), daraus ich nichts Freventlichs hab wöllen noch können urtheilen. Wiewohl ich dennoch bei mir selbs gedacht: Wer weiss uss was Urtheil Gottes die Laien jetzt anfahen zu predigen, dieweil die gelehrtsten und obersten Prälaten es lange Zeit verachtet haben, wie dann kundlich ist, also dass nichts Verachters bey den grössten Prälaten der Kirchen uff den heutigen Tag ist. Das ich ihn aber geherberget hab, da redt er was er will; uff einmal hab ich ihn geladen in mein Haus, ist aber nit kommen. Und ob er kummen wäre und mit mir gessen und trunken hätt, was wär das übel gethan; müsst ich darumb, ob er schon unfrumm oder böser Anschläg wäre, auch mit ihm unfrumm seyn und ihm zu seinen Anschlägen helfen. Und warum gedenkt er nit, ich hätt es vielleicht darum gethan, dass ich wollt erfahren, was hinter ihm steckte, alsdann ihn auch gross Herren geladen, freylich solcher Meinung." —

Zell wiederholt, dass er keineswegs die Unterthanen gegen die Obrigkeit aufgereizt habe, vielmehr sie zur Unterwürfigkeit und zur Verträglichkeit gegen die Mitbürger ermahnt. „Wie meinst du ob ich ein guter Prediger wär, wo ich den Magistrat, das ist die weltlich Obrigkeit wider die lutherischen Ketzer verhetzte und die geschrifft daruff usslegte, Gott geb sie reimete sich oder nit, wie ein Münch zu Ostern diess Jars der dreyen

Marien Salben ussgelegt hat. Die erst Salb soll seyn, ein harte, strenge Vermahnung wider die lutherschen Ketzer. Die ander Salb ist schärfer, das ist, dass man sie soll thürmen, stöcken und blöcken u. s. w. Die dritt Salb ist noch schärfer und aller schärfest, das ist, dass man sie dem Henker soll an Strick geben, verbrennen und ertränken" u. s. w. —

Doch diese Auszüge, deren leicht noch mehrere aufgeführt werden könnten, mögen hinreichen, um die Anklage, die Person des Angeklagten und mittelbar auch seine Predigtweise zu schildern. Schlagende Gründe trägt er in Menge vor; er liebt die Gegensätze (Sagst du .... Dagegen sag ich ....). Treffende Bilder aus dem Volksleben entlehnt, kurze wohlgestellte Sätze und ein gesunder Verstand unterscheiden Zell's Prosa von seines Collegen Martin Butzer's Schriften, die gar zu oft verworrene Sätze, lateinische Constructionen, abstracte Deductionen enthalten, und daher nie volksthümliche Schriften wurden. Zell's Verantwortung war dagegen eine wahrhafte Volksschrift, dem Zeitbedürfnisse nach Form und Inhalt entsprechend und ein Beweis, dass sie viel gelesen ward, liegt gerade in ihrer jetzigen Seltenheit.

Solche Verantwortung Zell's konnte aber unmöglich zur Ausgleichung führen, vielmehr musste sie nur mehr erbittern und die Widersacher überzeugen, dass bei so starrem, unbeugsamem Muth nur durch Gewalt könne gehandelt werden. Aber der Magistrat hatte wiederholt und offen erklärt, dass er die Prediger evangelischer Wahrheit beschützen werde und in gleichem Sinne bot die Bürgerschaft den Befehlen des Bischofs und des Capitels Trotz. Allein es kam ein beschwerender Umstand hinzu, der zum Ausbruch führte.

Am 18ten October 1523 hatte Martin Enderlin[1]), Kaplan des Markgrafen Rudolph von Baden, eines Domherrn am Münsterstift zu Strassburg, geheirathet. Es war dieses die erste Priesterhochzeit in Strassburg. — Derselbige Enderlin war es, der am 9ten November 1523 Morgens um sieben Uhr vor dem Hochaltar im Münster den Leutpriester oder Pfarrer zu St. Thomä, Anton Firn, von Hagenau, öffentlich traute, nachdem Pfarrer

---

1) Ueber Enderlin s. K. F. Vierordt, Gesch. der Reform. im Grossherzogthum Baden S. 161.

Matthäus Zell eine gehaltreiche Predigt (Collation [1]), Gelegenheitsrede) über die Heiligkeit der Ehe vor der versammelten Menge gehalten hatte. Mehrere der angesehensten Bürger und Frauen der Stadt begleiteten das Firn'sche Brautpaar zum Altar; einer aus dem umstehenden Volke rief mit lauter Stimme: „Der hat ihm recht gethan! Gott geb ihm tausend guter Jahr [2])!" Zell hatte in jener Predigt auf Firn's Hochzeit, nachdem er aus Schrift- und Vernunftgründen die Gültigkeit der Priesterehe dargethan, am Schluss in begeisterter Apostrophe sich an Firn wendend, gesagt: „Darum lieber Anton, bis (sey) unerschrocken; denn selig bist du, der du durch diese That dem Endechrist entbrichest (Abbruch thust, oder mit ihm brichst). Auf deiner Seiten steht Gott und sein Wort! Acht auch nit, dass männiglich ein Aufsehn auf dich hätt. Einer lobt, der ander schilt. Acht auch nit, was dir für Unfall daraus entsteht, dir muss es zum Guten dienen. Und ob du schon vertrieben wirst, ja sterben müsstest, mags dir nit schaden. Du thust, was dich Gott geheissen hat wider seinen Feind, den Endechrist, dem spey mit dieser That fröhlich in sein Angesicht. Es werden dir bald, ob Gott will, mehr christlicher Brüder nachfahren, welche, bisher erschrocken, nit ein klein Herz empfahen werden. Reiss ihm ein Loch in sein seelmörderisch Gesatz mit der That, wie sonst viel herrlicher Männer mit dem Wort tapferlich wider ihn bellen, ihm mit dem Wort die Larven vom Antlitz reissen, bis sie ihn männiglich zu erkennen geben" u. s. w.

In derselben Predigt auf Firn's Hochzeit legt Zell folgendes Zeugniss ab: „Es hat das Regiment dieser löblichen Stadt Strassburg durch vier wohlgeachte Mann desselben Regiments, Ihm (nämlich dem Leutpriester Anton Firn), Mir (Zell) und allen Prädicanten dieser Stadt sagen lassen, dass wir nun hinfürter das Evangelium und heilige biblische Geschrift pur, lauter und

---

1) Diese Predigt erschien im Druck, unter dem Titel: Ein collation auf die einführung M. Anthonii, Pfarrherrn zu Sanct Thomans zu Strassburg und Katharinen seines ehelichen Gemahels, von Mattheo Zell von Kaysersbergk, Pfarrherrn im Hochstift daselbst. Gedruckt bei Wolfg. Köpfel. 4to. VI Kal. Decembris (26 Nov.) 1523.

2) Centuria Scherbeliana. p. 37. Vergl. Jung, Beiträge II. S. 142.

unvermischt.. von Menschenfabeln sollen predigen, darzu unerschrockenlich, dabei wollten sie uns auch handhaben" u. s. w.

In der That wurde auch am 1sten December 1523 von dem Magistrat der merkwürdige Beschluss erlassen: Alle so sich des Predigens unterziehen, sollen künftig nichts Anderes als das heilig Evangelium und die Lehr Gottes und was zur Mehrung der Lieb Gottes und des Nächsten dient, frei öffentlich dem Volke predigen" [1]). —

In diesem Beschluss fand Zell mit vollem Recht eine folgereiche Zukunft. Als er einst vor die Versammlung der Domherrn gefordert, befragt wurde, ob er's denn allein wolle gegen den Bischof und so gross Fürsten und Capitel hinausbringen, da antwortete Zell: „Es ist wahr, einer allein kann nicht viel ausrichten. Aber die Sach ist Gottes und meine Arbeit ist die Arbeit in seinem Weingarten; da weiss ich nun gewiss, dass der Hausvater bald wird mehr Arbeiter bestellen, dass ich Gesellen in dieser Pflanzung haben werd! Er ist schon ausgegangen zu bestellen. Was gilts!" [2]) —

Und siehe, bald darauf ward Symphorian Althisser (Pollio) Zell's College als Domprediger im Münster. Butzer, Capito, Hedio und Andere erhoben ihre Stimmen in andern Kirchen der Stadt als Zeugen des Evangeliums. Kurz darauf trat Zell öffentlich auf, denn sein obiges Wort war unter das Volk gekommen, und sprach: „Wie dünkt euch nun? Hab ichs nicht geweissagt, Gott werde bald noch mehr Arbeiter schicken? Gelt aber, es hat Gott Arbeiter gegeben, dass ich nicht mehr allein in seinem Weinberg seyn muss." —

Das kampfreiche 1523ste Jahr nahete seinem Ende und die evangelische Sache hatte in Strassburg einen entscheidenden Sieg erlangt, unter eifriger Mitwirkung Zell's hatte sich der Magistrat für dieselbe erklärt und die evangelische Predigt ward von dieser Seite her wenigstens sicher gestellt. Noch vor Ablauf des Jahrs, alsobald nach obigem Rathsbeschluss, am 3ten December 1523, trat Zell in den Stand der heiligen Ehe. Er führte Katharina Schütz von Strassburg zum Altar und, nachdem ihr

---

1) Abgedruckt bei Röhrich, Gesch. der Reformation im Elsass. I. S. 455.
2) Schadaei Summum templum. Arg. 1617. 4to. p. 88.

Ehebund durch den bereits früher verheiratheten Martin Butzer eingesegnet worden, genossen beide Eheleute das heilige Abendmahl unter beiderlei Gestalt unter grossem Andrang des Volks; ein Familienfest versammelte darauf den engern Kreis der Freunde[1]).

Um hier den Verlauf der sich drängenden Ereignisse nicht zu unterbrechen, wird anderswo ein Mehreres über Zell's würdige Lebensgefährtin, eine geist- und gemüthvolle Frau, eine rechte Mithelferin im heiligen Amte, berichtet werden.

Der entscheidende Schritt, welchen Firn und Zell gethan, weckte in der nächstfolgenden Zeit mehrere Andere zur Nachahmung. Wolfgang Schulthess (Sculteti), eines Schiffmanns Sohn aus Strassburg, ein Priester und ehemaliger Augustinermönch, heirathete ebenfalls in dem Münster auf Montag nach Martini 1523; Conrad Spatzinger, ein Strassburger, Priester und Vicar an U. L. Frauen-Kapelle im Münster, heirathete auf den Dreikönigstag 1524; dasselbe thaten Alexander von Villingen, ein ehemaliger Johanniter; Johannes Niebling, Pastor der St. Erhards-Kapelle in Strassburg; Lucas Hackfurt[2]) (Bathodius) hatte kurz vorher ebenfalls eine Ehefrau genommen, hatte darum seine Caplanstelle in Oberehnheim verloren und lebte nun in Strassburg. Mehrere Andere standen auf dem Punkt, den nämlichen Schritt zu thun.

Diese Vorfälle forderten des Bischofs Strafamt heraus, obwohl Bischof Wilhelm sonst ein milder Herr war. Das Domcapitel sah zaudernd zu. Da wurden die bis dahin in Strassburg verehelichten Priester, unter denen auch Zell, an dem 20sten Januar 1524 durch den Bischof nach Zabern — seit hun-

1) Centuria Schoebeliana. Ep. Gerbelii. p. 59.

2) Hackfurt wurde bald darauf Verwalter des strassb. Stadtalmosens und befasste sich mit Jugendunterricht. Später neigte er sich zu den Wiedertäufern; da aber deren Lehre von der Obrigkeit den guten Mann unruhig machte, so bat er die Prediger um Wiederaufnahme. Am 20sten Juli 1531 wurde er in Zell's Haus, im Beiseyn Capito's, Hedio's, Butzer's, Pollio's und Latomus, wieder in die evangelische Gemeinde aufgenommen. — Bathodius hatte ausgebreitete Kenntnisse, er war auch in der Botanik erfahren. Si ostentare doctrinam vellet, jam dudum in majori loco esset, sagt von ihm der strassburgische Arzt Michael Toxites in Onomast. II. Theophrast. p. 438 und rühmt, wie derselbe ihm in der Gegend von Strassburg den Standort der Gratiola, des Scordium und Thalictrum gezeigt habe.

dert Jahren war Zabern die Residenz des Bischofs von Strassburg — gefordert, um da ihr Urtheil zu empfangen, mit dem Befehl, in fünfzehn Tagen sich zu stellen[1]), in eigener Person.

Die Verurtheilung in Zabern war fertig; von einer Verantwortung oder Rechtfertigung war gar nicht mehr die Rede und die Vollziehung des bischöflichen Urtheils wäre wohl alsobald erfolgt. Dieses erwägend, sprachen die sieben verheiratheten Priester, an ihrer Spitze Matthäus Zell, den Schutz des Magistrats der Stadt Strassburg an, als ihrer rechtmässigen Obrigkeit und erklärten, dass sie nicht vor dem Bischof, sondern vor dem Magistrat der Stadt sich zu stellen bereit seyen[2]).

Allein der Bischof sprach am 14ten März 1524, nach päbstlichen Gesetzen, den Bann aus über die verheiratheten Priester zu Strassburg und der Bannbrief wurde am 3ten April darauf an der grossen Münsterthüre öffentlich angeschlagen.

An demselben Abend, da der Bann bekannt gemacht worden, versammelte Zell in seiner Wohnung die sieben gebannten Priester und die Nacht hindurch verfasste Zell, mit der Beihülfe Capito's[3]), im Namen der Mitgebannten, eine Appella-

---

1) Der Evocationsbrief an Wolfg Schultheiss, dem die an die übrigen verheiratheten Priester gleichlauteten, findet sich aus Abrah. Scultets Papieren bei Gerdesii hist. Evang. renovat. II. p. 70; doch mag in der Zeitangabe ein Druckfehler obwalten. Nach diesem Document sollte Jeder erscheinen: „Visurus et auditurus, ipsum propter pretactum, pretensum et de facto contractum matrimonium, quod quidem ita publicum est, ut ob sui notorietatem nulla tergiversatione celari possit, per nostram sententiam et juris declarationem omni privilegio clericali exuendum et privandum esse, exuique et privari atque de facto exutum et privatum esse decerni et declarari dicti citati absentia sine contumacia in aliquo non obstante.“

2) Jung, Beiträge II. S. 168 ff. — Auch Zell's Frau sandte an den Bischof ein Schreiben „eines heissen Inhalts“, worin gedrohet war, dasselbe durch den Druck bekannt zu machen; doch die Veröffentlichung unterblieb.

3) Nam ubi Episcopus excommunicationem publicasset, nos intra eundem noctem Appellationem fratrum nomine effinximus. Hestera die appellatum est praesente Notario; mox excusa omnia prodierunt. Quo remedio, populus ne quid super excommunicatione disceptaret, cavimus: exspectarat etiam nostram in se vicissim sententiam Episcopus, quasi cum complicibus damnaremur, quae res ad manifestam desiisset seditionem .... Propter excommunicationem Episcopi nemo sacrificulus, nulla mulier commota est: tam commode cecidit Appellatio.... Brief Capito's an Ambros. Blaurer dat. Argent. 4. Mai 1524 bei Gerdesius, Hist. evang. renovati. II. p. 73.

tion, d. h. eine Schrift, in welcher der ganze Verlauf nebst den Gründen dargelegt war, warum sie in die Ehe getreten waren. Diese Schrift wurde in lateinischer und deutscher Sprache verbreitet. Sie ward von dem kaiserlichen Notarius, Michael Schwenker von Gernsbach, am 5ten April 1524 in der Pfarrwohnung zu St. Lorenzen in Strassburg ausgefertigt. Allein in Strassburg nahm nicht blos fast Niemand Anstoss an dem ausgesprochenen Bannfluche, man achtete kaum darauf; so sehr war diese so oft misbrauchte geistliche Waffe damals schon abgenutzt. Zell blieb in seinem Amte ungestört; ebenso seine Mitgebannten.

In ihrer Appellation sagen die Unterzeichner derselben: „Kaum habe das Evangelium ihnen die Augen geöffnet, so haben sie auch die schnöde Heuchelei eingesehen, die sie bisher mit dem Cölibat getrieben, als einem wahren Molochsopfer[1]). Den Geboten Gottes in der Schrift und der Natur folgend, haben sie den Entschluss gefasst, aus diesem sündlichen Stande herauszutreten. Des Satans Werk im Cölibat haben sie zuerst in ihren Predigten aufgedeckt und dargethan, wie nur der heilige Ehestand aus demselben befreien könne. Gott, der ihnen die Gabe zum Predigen verliehen, habe auch geschafft, dass sie nicht vergeblich redeten, das Volk lernte immer mehr die erheuchelte Keuschheit verachten. Vorzüglich seye Martin Butzers höchst glückliche Ehe ihnen ein ermunterndes Beispiel gewesen. Darum haben sie Jeder, dem Antichrist zum Trotz, ein Eheweib genommen. Anfangs ist zwar darüber hie und da allerlei Rumor (rumusculus) entstanden; aber in kurzer Zeit fand die That Beifall. Indessen haben etliche unversöhnliche Widersacher den Bischof aufgehetzt und ohngeachtet der Verhandlungen zwischen Magistrat und Bischof, habe Letzterer sie in den Bann gethan."

Folgendes sind die 12 Appellationsgründe, welche die gebannten Priester anführen: 1. Sie berufen sich auf das zukünftige Concilium, wie es schon von den Fürsten und Ständen des Reichs zugesagt sey. 2. An Bischöfe, Prälaten und Pabst wollen sie

---

1) Publicis scortis tum abutebamur, partim peculiares mulierculas alebamus domi, partim vero qui in speciem incorruptissimi, perpetua uredine, sacrificium Moloch, ipsi nos fecimus, non sine fidei jactura. Appellatio sacerd. maritor. Arg.

nicht appelliren, denn dies sind Feinde der Schrift und des Kreuzes Christi. 3. Bei den Concilien allein können noch die von den geistlichen Tyrannen Gedrückten Schutz finden. 4. Dass der Bischof Abwesende verurtheile, sey gegen das canonische Recht. 5. Er ladet uns nach Zabern, da wir keine Sicherheit finden, weil wir durch Vertheidigung der Wahrheit alle Kinder der Lügen gegen uns gereizt haben. 6. Der Bischof habe doch seine ordentlichen Richter in Strassburg. 7. Ungerecht sey es, die ungehört zu verurtheilen, die sich zur Vertheidigung erbieten. 8. Ja, der Kläger selbst sey abwesend und darum die Anklage nichtig (der Fiskal als Ankläger war eben damals in Constanz, um sich eine Pfründe am dortigen Münster zu suchen). 8. Es sey kein Kläger da, als der Bischof, der zugleich Richter ist, darum sey die ganze Erzählung falsch, wo gesagt werde, der Bischof habe auf Vorladung des Fiskals geurtheilt. 10. Uebrigens sey der Fiskal, den der Bischof voranstelle, wegen öffentlicher Hurerei im Bann, nach göttlichem, kaiserlichem und kirchlichem Rechte. 11. Das Urtheil enthalte mehr als die Vorladung, denn jenes spreche den Bann aus, während diese blos mit Verlust priesterlicher Würde gedroht hatte. 12. Endlich gehe des Bischofs Urtheil weit über die Gesetze hinaus, da es über die verheiratheten Geistlichen den Bann ausspreche, wie über den in Hurerei lebenden Priester, der von der Kirche ausgeschlossen wird, während jene doch gute Christen bleiben können.

Der Titel dieser Appellation ist übrigens folgender: Appellatio sacerdotum maritorum urbis Argentinae adversus excommunicationem Episcopi. Am Schluss: Argentinae ex aedibus Wolfii Cephalaei XII Aprilis 1524. 12. 9 Blätter unpaginirt. Es gibt noch eine andere Ausgabe dieser merkwürdigen Schrift, ohne Anzeige des Druckorts und Druckers und wo auf dem Titel zwischen adversus und excommunicationem das Wort insanam eingeschoben ist. Die erstere Ausgabe ist wohl die ursprüngliche, dem Bischof vorzulegende; die zweite wurde wahrscheinlich zum Versenden an auswärtige Freunde gefertigt. Die deutsche Uebertragung hat den Titel: Appellation der ehelichen Priester, von der vermeinten Excommunication des hochwürdigen Fürsten, Herrn Wilhelmen, Bischoffen zu Strassburg. 2 Bogen 4to. Wahrscheinlich bei Köpfel in Strassburg gedruckt. Diese Uebersetzung trägt

die Spuren einer gewissen Eilfertigkeit und Abkürzung an sich und ist nicht so einfach und klar, wie das lateinische Original.

Wir würden den Zweck der gegenwärtigen Darstellung offenbar aus den Augen setzen müssen, wenn wir uns auf den weiteren Verlauf der durch die Priesterheirathen zu Strassburg und anderwärts verursachten Streitigkeiten hier näher wollten einlassen und verweisen daher auf das Hauptwerk Sleidan's [1]). Es genüge, hier zu berichten, dass der Magistrat sich treulich seiner verheiratheten Geistlichen annahm bei dem Bischof und auf dem Reichstage zu Nürnberg 1524. Von jetzt an liess der Rath der Stadt Strassburg dem Reformationswerk freien Lauf und Zell konnte ungestört seines evangelischen Hirtenamtes warten. Das Härteste, das ihn hätte treffen können, war vom Bischof über ihn ergangen. Von jetzt an treffen wir unsern Zell nicht mehr auf dem öffentlichen Kampfplatz der kirchlichen Parteien; er gab sich ganz seinem geistlichen Berufe als Prediger des Evangeliums und als Seelsorger hin, freute sich im Stillen eines reichgesegneten Wirkens und verdiente und genoss während einer langen Reihe von Jahren die dankbare Verehrung seiner Mitbürger, inmitten der Bewegungen, welche der Bauernkrieg (1525), die Abschaffung der Messe (1529), die Uebergabe der Tetrapolitana (1530) und die Verhandlungen über die Wittenbergische Concordie (1536) veranlassten.

Wir haben hier nun zunächst unsern Zell als Prediger und als Seelsorger zu betrachten.

Als **Prediger** wurde Zell sehr gern und von Vielen gehört. Er war der populärste [2]) unter den strassburgischen Predigern seiner Zeit, wegen der Klarheit, Einfachheit und herzlichen Wärme seiner Vorträge [3]), die das wahre Christenthum nicht in Wort-

---

1) Vergl. auch Jung, Beiträge II. S. 176 ff.

2) Johannes Sturm, der Zeitgenosse und nachmalige Rector der Academie zu Strassburg, bezeugt von Zell und von Pollio, dessen Collegen in dem Münster: Populares hi magis oratores erant quam literati, sed insignis in Matthia (Matthaeo) probitas. Joh. Sturm, Antipappus. IV p. 7. Pollio hatte keine fleckenlose Vergangenheit; Zell's Namen dagegen war unbescholten. a. a. O.

3) Wie volksthümlich Zell war, erhellt zuverlässig daraus, dass während des Bauernkriegs 1525 die Bauern wiederholt „Meister Matthis und seine Gesellen zu Strassburg“ als Schiedsrichter begehrten. Auch liess

streit und Parteizank, nicht in das Halbdunkel geheimnissvoller Lehren setzten, sondern in kindlich einfältigen, evangelischen Glauben und herzliche Liebe. Daher sagte ihm auch Luther's Kriegston, der einherfährt wie ein Sturm, der Felsen zerschmeisst, wenig zu. Ueber Luther's frühere Streitschriften gegen den Pabst äussert sich Zell: „Ich wollt all mein Gut darum geben, dass es also erlogen wär, als grob es ist“ [1]). An einem anderen Orte schreibt er: „Es hat mich nichts Anderes mehr gegen Luther bewegt, und mir übler an ihm gefallen, desgleichen auch viel andern guten Männern, als das hart, gresslich oder bissig Verantworten und Schreiben, das er gegen etlichen seiner Mitkämpfer, desgleichen Pabst, Bischöfen und Anderen gethan hat, welche er so scharf, so spöttlich angriffen hat, dass einer kaum Schärferes, Heftigeres, Spöttlicheres gelesen haben wird, ja auch kaum von den Propheten, durch welche Härtigkeit und Schärpfe (als ich acht) Viel ob seiner Lehre etwas Schühens gehabt. Mich dünkt aber, dass die Wahrheit soll angenommen werden, Gott geb, wie sie einhertrab, sanft oder ruch“ [2]).

Wegen dieser Abneigung gegen theologische Streitigkeiten und Parteisucht stand Zell nicht immer im besten Vernehmen mit einigen seiner Collegen in Strassburg. Namentlich missbilligte er Butzer's diplomatische Künste und Rührigkeit, womit derselbe erfolglos während einer langen Reihe von Jahren sich in die Händel Luther's mit den reformirten Schweizern mischte, um eine Verständigung und Eintracht zwischen den streitenden Parteien zu erzielen. Zell war der Ueberzeugung, dass das wahre Christenthum nicht in Worten bestehe, sondern seiner innersten Natur nach praktisch-innerlich sey. Von den lutherischen Unterscheidungsworten, dass der Leib Christi in, mit und unter dem Brode im heiligen Abendmahl empfangen werde, pflegte Zell zu sagen: die habe der Teufel erfunden, weil sie so viel Zwietracht veranlasst und die Ursache der Trennung zwi-

---

es sich Zell nicht verdriessen, trotz der Gefahr, sich nach Altorf in das Bauernlager zu begeben, um Frieden zu stiften; aber ohne Erfolg. Röhrich, Gesch. der Reform. im Elsass I. S. 290.

1) Zell, Verantwortung 1523.

2) Zell's Verantwortung 1523.



schen Lutheranern und Reformirten geworden seyen[1]). Butzer dagegen erkannte gar wohl Zell's wichtige Stellung und hätte gar gern ihn für seine Vereinigungsplane gewonnen. Nach längern Verhandlungen kamen die Collegen mit Zell überein, dass Zell in seinen öffentlichen Vorträgen und um des Friedens willen vor dem Volke in der Lehre vom heil. Abendmahl blos die praktische und nicht die dogmatische Seite berühre. So schreibt Butzer am 17. Mai (1526) an Zwingli: Matth. Zellii nostri sententiam de Eucharistia nuperis literis Tibi scribi petebas. Puto Capitonem id fecisse. Nobiscum conspirat, at coram plebe tantum usum docet, et se nolle definire, quomodo panis sit corpus; esse multos modos essendi affirmat, quod nobis satis est. Satis enim intelligitur, quid ipse sentiat, eoque adducta res est, spirituali manducatione inculcata, et carnis inutilitate evicta, ut signa nostri habeant. (Opp. Zvinglii. Ed. Schuler et Schulthess. VII. p. 510.) Bei aller Achtung für Zell's Charakter konnte es für Butzer's Friedensabsichten nicht anders als widrig seyn, dass eben Zell ihm widerstrebte. Daher manche etwas bittere Aeusserungen Butzer's. Am 18ten Januar 1534 schrieb Butzer an Ambrosius Blaurer: Si Matthaeus (Zell) qui solus adhuc populum habet, in vindicando ministerio et ecclesiae unitate, acrior esset, fidemque plenius praedicaret, vere nihil queri deberemus. Ad opera uxor eum detrudit. Animus tamen viri vere rectus et Deum quaerit. Si possemus, ego et Capito, frequentiores apud eum esse, res esset salva. Monitus in loco satis proficit, si non in loco nihil monitionis est intemperantius[2]). Folgende Stelle aus einem Briefe Butzer's an Ambrosius Blaurer vom 16ten November 1533 mag ihre Erklärung in der ärgerlichen Stimmung Butzer's finden über Zell's Zurückhalten: Mattheus (Zell) pius quidem sed prorsus ingenio incocto et *γυναικοκρατουμενος* et ab ea quae furit sese amando. Ambrosius Blaurer schreibt unter dem 23sten Januar 1534 an Butzer über unsern Zell in derselben Angelegenheit: ferendus vir bonus, ne impe-

---

1) (Mieg) Monumenta pietatis et literaria virorum illustrium. Francof. 1701. 4to. p. 177.

2) Schon am 16ten April 1526 schrieb Capito an Zwingli: Matth. Zellius nobiscum facit, sed magna tandem difficultate eo perductus est. Opp. Zvinglii. Ed. Schuler et Schulthess VII. p. 493.

riosius tractatus pejor evadat, cum adeo praeter caeteros apud vulgum valeat ejus auctoritas [1]).

Zell's Abneigung gegen die damals zwischen den Sachsen und den Schweizern obschwebenden Abendmahlsstreitigkeiten, die Butzer's unermüdliche diplomatische Rührigkeit zu vermitteln suchte, und seine etwas gespannte Stellung zu diesem letztern Reformator blieben auch in weitern Kreisen nicht unbeachtet, obgleich Zell mit vieler Zurückhaltung verfuhr. Auch Andere konnten ihre Missbilligung darüber nicht verbergen. So wird erzählt, der berühmte Strassburger Stättmeister Jakob Sturm von Sturmeck habe während einer Reihe von Jahren nicht an der Feier des heil. Abendmahls Theil genommen aus Widerwillen gegen das Gezänke der Theologen über diese Religionshandlung [2]).

Von Zell's Gesinnung erhielt unter Anderen auch Dr. Johann Eck zu Ingolstadt, der bekannte Gegner der Reformation und vormaliger Studiengenosse Zell's zu Freiburg, Nachricht und hoffte, freilich etwas vorschnell, der strassburgische Reformator sey bereits auf dem Wege, wie Georg Witzel gethan, zur römischen Kirche zurückzukehren; auch erinnerte Eck an ein damals umgehendes lügenhaftes Gerücht, laut welchem Ambrosius Blaurer ebenfalls widerrufen habe. So schrieb Eck an unsern Zell am 25sten September 1534 aus Ingolstadt einen trotzigen Brief, worin er diesen auffordert, in den Schooss der römischen Kirche zurückzukehren. Wir theilen diesen Brief sei-

---

1) Ungedruckte Briefe Butzer's und Ambr. Blaurer's in dem Kirchenarchiv zu Strassburg. Diese merkwürdigen Documente sind nicht leicht zu entziffern. Blaurer's zierliche Schrift ist oft sehr klein; Butzer's eilfertig hingeworfene, verschlungene Schriftzüge müssen oft errathen werden.

2) S. Joh. Sturm, Antipappus IV. 3. p. 166. Auch Caspar Hedio hielt sich aus demselben Grunde von den Butzer'schen Vergleichshandlungen zurück. Er meinte, es sey überhaupt gefährlich, über göttliche Dinge zu streiten; man solle die Einsetzungsworte, wie sie in der heil. Schrift stehen, glaubig annehmen und nicht gelehrte Erklärungen über eine Sache geben wollen, von der die Apostel selber nur mit der grössten Vorsicht sprechen. In Beziehung auf Butzer sagt Hedio: nemo omnibus horis sapit. S. Hedio's ungedruckten Brief vom Jahre 1534 (ohne Angabe des Tags) an den gemmingischen Prediger Franciscus Irenicus, in der Schadäischen Briefsammlung (Strassb. Stadtbibliothek).

ner Merkwürdigkeit wegen hier mit aus einer Abschrift, welche Conrad Hubert, Butzer's Amanuensis, verfertigte:

D. Mattheo Zellio Keysersbergensi veteri amico.

S. Admonerem te, ut, relictis schismate et haeresi, ad gremium redires ecclesiae, nisi jam in illis inveteratus spirituique obicem obfirmaveris. Nam si ecclesiae unitatem, concordiam, ejus de haeresibus perpetuam victoriam, Christi Sponsi assistentiam expenderis, facile intelliges, in novissimis temporibus nos a Christo, a prophetis, ab apostolis praemonitos, non quod surgant veri Evangelii plantatores, sed pseudoprophetas, qui seducunt multos, dicentes: Hic est Christus apud Lutherum, hic est Christus apud Zvinglium, hic est Christus apud parabaptistas exspectare debere. Cur non creditis expositioni sacrarum literarum, quam Hieronymus, Cyprianus, Basilius, Chrysostomus, Augustinus et alia Ecclesiae lumina nobis reliquerunt, et vultis quod credamus torsionibus et involutionibus novis Lutheri, Wiclephi, Zvinglii, Buceri et similium monstrorum. Vidisti arbitror Apologiam Vicelii[1]) in qua causas adsignat, cur, relicto schismate Lutheri, in quo octo annis obsorduit, ad unitatem ecclesiae redierit. Si hanc haberes gratiam a Deo, ut benevolenter ac pio animo legeres, non dubito et te rediturum. Blarer[2]) revocavit haeresin Caphar-

1) Der gelehrte evangelische Prediger Georg Witzel war einer der ersten Rückgänger vom Lutherthum zum Katholicismus. Ueber obige Schrift s. Strobel's Beitr. II. St. 1. S. 229.

2) In dem zu Cadau abgeschlossenen Vertrag, durch welchen Herzog Ulrich wieder in den Besitz Würtembergs gelangte, war ausdrücklich gesagt, dass kein Sacramentirer im Land solle geduldet werden. Ambrosius Blaurer wurde hierauf, nebst dem streng lutherischen Erhard Schnepf, zur Organisation der evangelischen Kirche in Würtemberg durch den Herzog berufen. Allein bald entspannen sich zwischen beiden Theologen Misshelligkeiten wegen der Nachtmahlsfrage. Um die Eintracht herzustellen, pflichtete Blaurer, wie einst auch sein Freund Butzer gethan hatte, der im Marburger Gespräch 1529 aufgesetzten Vereinigungsformel bei; Schnepf erklärte sich dadurch befriedigt. Allein er und die andern Gegner Blaurer's erhoben nun ein Triumphgeschrei, Blaurer sey von seiner frühern Meinung abgefallen und habe widerrufen. Ein Katholik gab selbst eine Flugschrift heraus: Ein Widerruff Ambrosi Blaurers, den Artikel vom hochwürdigen Sacrament belangend — von welcher D. Eck mehrere Exemplare an Zell mit dem obigen Schreiben sandte.

naitarum. Ajunt et D. Jacobum Sturmium a Zvinglianismo recessise, ita hodie per literas ex Norimbergà venientes intellexi. Utinam illa blasphemia et horrenda haeresis esset extincta, quod tamen fiet, quum Deus voluerit. Vereor autem plurimum, ne per dolum revocaverit Blarer, quo sibi liber aditus pateat in Wirtembergam. Nam ex pacto tenetur dux Ulricus cavere a Zvinglianis et parabaptistis, alioquin ex ducatu excideret. Ego de gratia Dei quiete in Baioaria ago, ubi nullas patior haereticorum molestias, licet zelus domus Dei me urgeret, ut non possim non laborare in vinea Domini, ut fideles in fide confortentur ubique gentium, ut habeant quod respondeant adversariis Ecclesiae, in quem finem quatuor tomos homiliarum absolvi de tempore, Sanctis et Sacramentis. Proxima hieme curabo, ut nova aliqua ex me accipiant Catholici, sed hujusmodi quae veteribus proceribus Ecclesiae consentiant.

Vale. Ingolstadii 25. Sept. 1534.

T. Joh. Eccius.

P. S. In gratiam Zvinglianorum, ut revertantur, Catholicus revocationem Blareri typis fecit cudi.

Die gemüthliche, nach Innen gekehrte Richtung Zell's zeigte sich insbesondere in seinem Verhältnisse zu dem schlesischen Edelmann Caspar Schwenkfeld, der im Jahr 1529 nach Strassburg kam und von den andern Predigern als Sectirer behandelt wurde, den aber Zell „für einen christlichen Bruder gehalten und keines Argen nie verdacht hat, ob er auch wohl ungleichen Verstandt in etlichen Punkten mit ihm gehabt“[1]). Schwenkfeld hatte im Gegensatz gegen Luther das innerliche Christenthum auf die Spitze gestellt und ging hierin allerdings zu weit, denn wo nur das innere Wort gelten soll, da laufen tausend Einbildungen mit unter. Aber Zell sah über diese Fehler des Systems hinweg, er beherbergte den flüchtigen Schlesier und pflegte oft, in Beziehung auf Schwenkfeld und auf die reformirten Schweizer, zu sagen: „Wer Christum für den wahren Sohn Gottes und den einigen Heiland aller Menschen bekennt und glaubt, der soll Theil und Gemein an meinem Tisch und

1) S. Schwenkfeld's Epistolar. I. p. 163 dat. 8. Juni 1535.



Herberg haben, ich will auch Theil und Gemein mit ihm im Himmel haben" [1]). Die bekannte, vermittelnde Stellung der strassburgischen Theologen fand in Zell nicht ihren dogmatischen und gelehrten, aber ihren praktischen Ausdruck im ächt evangelischen Sinne und auf die edelste Weise.

Was Zell's Wirksamkeit als Seelsorger betrifft, so eignet sich dieselbe wenig zur Darstellung und öffentlichen Besprechung. Das Leben des ächten evangelischen Seelsorgers ist ja ein Stillleben, das in der Kraft des Glaubens und der Liebe mit aller Demuth geführt wird, Gott allein bekannt. Die Sorge um Anderer Seligkeit, der Unterricht der Jugend, die Ermahnung der Schwachen, die Pflege der Armen, Kranken, Verlassenen, das sind Dinge, von denen die Welt oft kaum einen Begriff hat. Tausende fassen sie nicht und kennen sie darum nicht. Zell's Tüchtigkeit, Treue und Thätigkeit geht in dieser Beziehung hervor aus der ungetheilten Liebe, welche seine Pfarrgenossen ihm während dreyssig Jahren bewiesen. Sein Haus war eine rechte Herberge der Verlassenen, Flüchtlinge, Elenden aller Art, besonders derjenigen, die um ihres evangelischen Glaubens willen an andern Orten verjagt, nach Strassburg geflüchtet waren, sowohl Deutsche als Franzosen. Nicht selten hatte Zell bei dreissig Personen über Tisch und manche derselben drei bis vier Wochen hindurch und länger. Seine wackere Gattin stand ihm in der Pflege der Armen, dieser innern Mission, treulichst bei. Zell hatte persönliches Vermögen, theils ererbt, theils erworben, wie der unten mitzutheilende Brief kund thut, den Zell im Jahr 1527 an den Magistrat der Stadt Strassburg richtete. Er besass unter Anderem Häuser und Garten in Freiburg im Breisgau, aber von der österreichischen Regierung wurden sie ihm genommen [2]). Auch besass Zell ferner einen Garten bei

1) Frau Zellin Brief 1557 in Füsslin, Beiträge V. S. 270.

2) Supplication Zell's an den Rath der Stadt Strassburg 1527 sammt Aussag des Boten.

Zell's Supplication an den Rath der Stadt Strassburg 1527 (aus dem Original im Strassburg. Kirchenarchiv).

Ehrwürd. gnäd. liebe Herrn euch sy min underthenig gehorsam dienst bevor. Ew. gnaden ist freilich noch wohl zu wissen, wie in verruckten tagen, beiläufig uff ein halb Jar, Ich an Ew. Gn. supplicirt hab. von wegen meiner Hab nämlich Häuser und Garten, so ich zu Freiburg im Pryſs-

Strassburg vor dem Fischerthor rechts im Hinausgehn, an einem Orte „der Schweighof" genannt, der jetzt unter den Festungs-

gowe haben sollt, wie mir solche mein Hab genommen, und eim andern Stoffel Bossenstein ingeben, item uff welches suppliciren nachdem Ew. Gn. Ehrw. Einem Ersamen Rath zu Freiburg für mich geschrieben und wiederumb Antwurt empfangen, dass sie, ein Ersamer Rath zu Freiburg, sollichs nit ufs ihnen selbs sondern ufs befelch fürstl. Durchl. Ferdinandi Ihres gnäd. Herrn, dem sie in solchem haben müssen gehorsamen, gethon und solchen bevelch nit wüssten zu ändern. Daruff ich dann wyter suppliciret und anzeigt, dass ich nit allein umb Fl. Dl. Ferdinandi, sondern auch um andre Erzherzog von Oesterreich, mich nicht bewusst etwas je verschuldet zu haben, darumb solcher befelch von ihnen wider mich sollte geben werden, auch wie ich all mein Tag ein Liebhaber des Hauses Oestreich gewesen und in siner fürstl. Gn. Stadt und hohen Schul zu Freiburg ob zwanzig Jar gestudirt, gelesen und geholfen regieren, darzu auch meines vätterlichen Erbs den grössten Theil daselbst verzehrt, auch in solcher Freundlichkeit beid von der Stadt und Universität abgescheiden, dass so ich etwa wiederum hienaus kommen, sie mir auch beide, Zucht und Ehr bewiesen, deshalb ich mich gar keines argen hab können versehen, von allen des Hufs Oestreich verwandten. Es ist auch das ihene, das ist mein Predigen und lehren, desshalb, als vielleicht zu erachten solcher Ungunst uff mich gewachsen, wie es denn ketzerisch und uffrührisch von ettlichen geschuldigt möcht werden, Aber Gott lob mit wahrheit nimmer erfunden, in Ew. Gn. Stadt und nit im Fürstenthumb des Hufs von Oestreich beschehen, desshalb sich weder fürstl. Durchl. noch die seinen einicherley weg über mich haben zu beklagen. Uff solche Meinung ungeferlich hatt die Ander Supplication gelutet, mit beger, wie auch in der Ersten, m. E. gn. Hrrn. dass sy mir mit gütlichen, früntlichen mitteln beholfen sin wollten gegen fürstl. Durchl., damit mir das min wiederumb zu handen gestellt würde. Uff welches nun nit wyter gehandelt, diewil fürstl. Durchl. nit in der Nähe zu betretten gewesen, Sonder sich in frembden landen als Böhem und Oestrich gethon, desshalb auch gespart ward sollichs mit siner fürstl. Durchl. zu handeln, bis sie sich villicht unsern landen bass näherte, Und so ich nun also geduldig gewesen bin guter Hoffnung mit gelegner Zil mir wiederumb mines jetzigen schadens ergötzung zu bestehen, So begegnet mir ein andres von denen von Freiburg. Nämlich dass sie mir ein schuld IX Glden welche ich dennocht für XIII fl. im zwanzigsten Jar Junker Cunrad von Kranznow selig geliehen, nach viel erlittenen kosten und Bottenlon genommen hab, durch den Stab und Verbott wiederum stellig gemacht, den Botten so von minetwegen das Geld schon empfangen hatte darzubracht, dass ers wiederumb von ihm hat müssen herufsgeben und In Iren wechsel zulegen, frylich nit der meinung dass es mir viel gewinnst daselbst sollt tragen, Und als auch solchs verbietten beschehen In namen und ufs bevelch (als sy sagen) Fürstl. Durchl. Ferdinandi, welchen befelch ob Fürstl. Dl. insonderheit über mein geld als eben geben habe, dweil sy doch in fernen landen ist, gib ich

werken der Stadt begraben liegt[1]). Allein obwohl es Zell nicht an Mitteln fehlte, so mochte er doch grossen Aufwand im Unnöthigen keineswegs leiden; man solle, meinte er, den Ueberfluss den Armen geben. Ein Zeitgenosse berichtet: „Es hatte Zell ein friedsam Gemüth und war gar kein Hoffarth in ihm und liesse ihm fürnehmlich die Armen befohlen seyn. Auf eine Zeit

---

E. E. Gn. zu ermessen. Doch dem allem sey wie ihm wöll, Ich bin als zum andern mal auch der übrigen Güter beraubt, die ich nützlicher minen schuldnern ufstheilete und ist mir zu besorgen wo solchs soll also fürgon und gelten mir also das min zu nemen und hinterstellig zu machen ohn Verschuldigung und über so viel Rechts, dass ich mich menglichen vor E. Gn. zufür erbiete und oft und offentlich erbotten hab, dass mir auch mit dem überänzigen vierzig gulden lybgedings so ich uff unser Frawen hufs zu Freiburg erkauft hab auch also gohn möcht und also gar miner narung beraubt werde. Welche wie wol ich geduldigklich als ein Christ billig lyden solte wo es je nit anders füglich sin möchte, So wurd mir doch nit von Gott abgeschlagen sollichs vor einer christlichen Oberkeit zu beklagen, welche auch für sich selber schuldig ist, ihres Amts halber, dem so unschuldig gedruckt und geschädigt wird zu helfen; deshalb Ew. E. Gn. diewil nun ir min christliche Oberkeit sind, ich auch bisher E. Gn. unterthäniger gehorsamer Burger gewesen, hab ich nit können übergon euch solchs, so mir jetzt anderwärts begegnet, anzuzeigen und zu klagen darzu auch das vorig so mir geschehen (das ist von miner Hüser und Garten) in euerm Gedächtniss zu erfrischen, mit angehängter demüthiger Bitt, mir mit füglichen, früntlichen mitteln beholfen zu sin, es sey je mit fürstl. Durchl. oder mit eim Ersamen Rath zu Freiburg zu handeln, bis dass mir das mein, dass ich unschuldiglich entsetzt bin, wiederumb und frey in min gewalt, solchs nach minem Nutz zu niessen und pruchen, gestellt werde, will ich gegen Ew. Gn. mit aller unterthäniger gehorsamkeit zu beschulden mich allzeit ernstlichen beflyssen.

E. Gn. u. Ehrw.

Underthäniger Burger

Matheus Zell.

Aussage des Boten. Freitags den 15 Martij 1527.

Simon Schridt, der laufersbot, sagt, als er jüngst von Meister Mathis Zellen ihm ettlich Geld by des wilenden vesten Cunrad von Kranznowe seligen witwe ze holen, gen Freiburg geschickt worden, hab im dieselbig uff Samstag nach Mathiae IX gulden geben, die er uff dem tisch empfangen und als ers in den seckel wollte sherren, hab ein bött an der Thüren klopfft und ylend in die stub kommen, das gelt verbotten, sagend: „das gelt, das du do empfangen, wirstu hie lassen, denn ich verbiets im namen des Fürsten und miner gnädigen Herren stab.“ Daruf das gelt an die Münz kommen, wie wohl sie vor und ehe den schuldzettel und Quitanz vor ihm empfangen und in der Daschen gehept.

1) Silbermann, Localgeschichte der Stadt Strassburg S. 154.

hat sichs begeben, dass er von einem andern Prediger zu dem Nachtmahl geladen ward, und dieser silbern und verguldte Geschirr auf das Biffet gestellet, hat sich Matthis ob diesem Pracht und Reichthum bei einem Prediger verwundert, ihn als sein Bruder ernstlich bescholten, und ist ungessen auf diesmal von ihm gangen. Nach diesem hat er den Bruder insonderheit ermahnt und dahin gebracht, dass er ein Theil seines Silbergeschirrs verkauft, und darnach freigebiger gegen die Armen gewesen“ [1]).

Für den Unterricht der Jugend war ferner Zell ausnehmend thätig. Bisher war nur höchst wenig für das aufwachsende Geschlecht gethan worden. Wolfgang Capito in Strassburg, Andreas Keller in Wasselnheim, Johann Bader in Landau waren ihm allerdings hierin vorangegangen durch Veröffentlichung katechetischer Handbücher für die Jugend. Auch das katechetische Monument der Reformation, Luther's kleiner und grosser Katechismus, waren hier frühe bekannt. Allein Zell fühlte sich gedrungen, der ihm vertrauten Jugend ein von ihm selbst verfasstes Lehrbuch der Religion in die Hand zu geben. Er liess im Jahr 1534 zu Strassburg bei Jakob Frölich erscheinen einen Katechismus: Frag und Antwort auf die Artikel des christlichen Glaubens . . . für die Kinder . . ., welche Schrift in kürzerer Form im Jahr 1537 abermals erschien.

Auch gab Zell: „Eine Auslegung des Vater Unsers, auf Gebettweis gestellt“ bei demselben Jakob Frölich heraus, zum Gebrauch der lieben Jugend [2]).

Bei aller unermüdeten Treue im Amt war Zell keineswegs ein Freund ängstlicher Uebertriebenheit. Er versagte sich nicht die Erholung, wo sie ihm Noth that, oder wo er glaubte, damit einen höhern Zweck verbinden zu können. So treffen wir ihn im Jahr 1533 auf einer Reise nach Bern; desgleichen im

---

1) Heinr. Pantaleon, Heldenbuch 1578. Basel. III. S. 154. Aehnliches in Loescheri Epicedion 1548, in Frau Zellin Brief 1557 und Adami Vitae theologorum. Abr. Loescher, Epiced., berichtet in Hinsicht auf Zell's edle Wohlthätigkeit:

Non cumulabat opes, opibus relevavit egenos,
Et dedit extensa munera larga manu.
Nocte dieque fores inopi miserisque patebant;
Haec erat auxilii consiliique domus.

2) Strassb. Stadtbibliothek.

Juni 1534 zu Constanz, wo er dreimal an einem Tage mit grossem Beifall predigte[1]).

Ja, seitdem im Jahr 1536 die Wittenberger Concordie abgeschlossen und die Vereinigungsbande zwischen den Strassburgern und Sachsen fester zusammengezogen werden sollten, da wurden allerlei Mittel, auch äusserliche, gebraucht, um die Vereinigung zu befestigen. Luther's Schriften wurden absichtlich in Strassburg wiederholt abgedruckt, gegenseitige Geschenke und Freundschaftsbezeugungen wurden gewechselt[2]). Mehrere Geistliche aus Strassburg reisten nach Wittenberg, um die neue Verbindung zu befestigen und zu bethätigen. Auch Zell, obgleich schon wohlbetagt, machte sich mit seiner Gattin auf zur Wallfahrt nach Wittenberg 1538. Letztere erzählt selbst: „Ich bin eine schwache Frau, habe viel Arbeit, Krankheit und Schmerzen in meiner Ehe erlitten, hab dannoch meinen Mann so lieb gehabt, dass ich ihn nit allein hab lassen wandeln, da er unsern lieben Doctor Luther, und die Seestädt bis an das Meer, ihre Kirchen und Predigen, hat wollen sehen und hören; hab ich meinen alten fünf und achtzigjährigen Vater, Freunde und alles hinter mir gelassen, und bin mit ihm wohl drei hundert Meilen aus und ein, auf derselbigen Reis gezogen. So bin ich mit in das Schweizerland, Schwaben, Nürnberg, Pfalz und andere Ort gereiset, diese Gelehrte auch wollen sehn und hören, auch ihm zu dienen, und Sorg auf ihn zu tragen, wie er es

---

1) Multo plausu vulgi hic (zu Constanz) ter uno die concionatus est, et tuam gloriam obscuravit non nihil suà claritate, ut est vulgi crassum judicium Ep. Ambros. Blaurer ad Bucer. 10. Juni 1534. Vergl. Röhrich, Gesch. der Reform. im Elsass II. S. 154.

2) S. Röhrich, Gesch. der Reform. im Elsass II. S. 166. Einer Mittheilung des Stadtarchivars von Strassburg, Hrn. Ludwig Schneegans, verdanken wir folgendes Document:

Aus dem XXI Memoriale des Raths der Stadt Strassburg 1539 Samstag den 1sten Martii.

„Der Herr Ammeister zeigt an, das ein ehren man so etwan myn herren gedient, wie myn herrn die XIII und XV wol wüssend, mangel an Elsesser (nämlich Wein) habe, daruff die XIII und XV bedacht, das Ime ein vierling gutts wyns gehn Frankfurt zu schicken, würden die Gesandten Ime den zufertigen Erkandt wie herbracht, Ime den wyn hinab zufertigen. —"

NB. Am Rande des alten Protokolls steht von derselben Hand bei dem Worte „ehren man" beigeschrieben „Doctor Luther".

denn wohl bedurft hat, dass ich mehr dann sechs hundert Meilen, mit ihm in seinem Alter gereiset, mit grosser Müh und Arbeit meines Leibs und grossen Kosten unserer blossen Nahrung, des mich aber nit gedauert und noch nit reuet, sonder Gott darum danke, dass er mich solches alles sehen und hören hat lassen"[1]).

Gegen die Mitte des 16ten Jahrhunderts wurden indess die Zeiten immer trüber. Nach Luther's Tod brach der schmalkaldische Krieg aus zwischen dem Kaiser und den evangelischen Reichsständen; auch Strassburg war dabei ernstlich betheiligt. Die Evangelischen wurden 1547 geschlagen und es ging das Gerücht, als ob der Kaiser durch ein Reichsgesetz (Interim) mit Gewalt dem Religions-Zwiespalt ein Ende machen wolle. Das Evangelium stand in grösserer Gefahr als je. Aber der alte Zell sollte den Jammer nicht mehr erleben. Am 6ten Januar 1548, einem Sonntag, predigte Zell, wie gewöhnlich und redete unter Anderem von seinem nahen Tode; er nahm gleichsam von seinen Zuhörern Abschied. Am Abend desselben Tages brachte er zwei Stunden bei seinem altbewährten Freunde, dem Rechtsgelehrten Nicolaus Gerbel, zu und dieser erzählte ihm von einem andern beiderseitigen Freunde Caspar Glaser, Superintendenten zu Zweibrücken, der wenige Tage vorher plötzlich gestorben war[2]). Zell, der bisher wohl die Gebrechen des Alters gefühlt hatte, aber doch nie eigentlich krank gewesen war, rief nach dieser Erzählung mit lauter Stimme: Gott möge ihn mit einem ähnlichen Ausgang begnadigen. Am Dienstag darauf, Nachts um 11 Uhr, erhob sich Zell von seinem Lehnstuhl und, sein nahes Ende fühlend, sprach er knieend für sich und seine theure Gemeinde folgendes erhebende Gebet, welches die treulich seiner pflegende Gattin uns aufbewahrt hat: „Oh Herr, lass dir dein Volk befohlen seyn! Sie haben mich lieb gehabt, hab du sie auch lieb, und gib ihnen keine Treiber; dass der Bau, so ich auf dich gesetzet, nit wieder verwüstet werd. Bleib du selbst der Erzhirt über sie"[3])!

---

1) Frau Zellin Brief 1557 bei Füsslin, Beiträge V. S. 312 ff.

2) Gerbel's ungedruckter Brief an Johann Brenz 16. Januar 1548: Unà horà comedit, loquitur, ridet, moritur (nämlich Caspar Glaser).

3) Frau Zellin Brief bei Füsslin V. S. 329.

Am 9ten Januar, Morgens um 2 Uhr, entschlief Zell sanft. Er war 30 Jahre lang Pfarrer am Münster gewesen und hatte seit 26 Jahren das Evangelium gepredigt. Am Schwörtag der Stadt, wo die versammelte Bürgerschaft der neuerwählten Obrigkeit und der hergebrachten Stadtverfassung zu huldigen pflegte, war Zell's Leichenbegängniss, dem mehrere Tausend Menschen folgten[1]). Man hatte in Strassburg nie ein ähnliches gesehen. Butzer hielt die Leichenrede. Zell's Leiche wurde auf dem Gottesacker St. Urban (Kurbau) beerdigt, „in der hintersten Reihe, in der Ecke", sagen die Berichte. Kein Grabzeichen gibt mehr die Ruhestätte dieses ehrwürdigen Mannes zu erkennen.

Zell hatte das Alter von 70 Jahren, 3 Monaten, 18 Tagen erreicht[2]). Er hinterliess seiner Wittwe einen kränklichen Sohn, noch als Knaben. Mehrere Trauergedichte auf Zell's Abscheiden bezeugen die Theilnahme, die er auch bei den Gelehrten gefunden. Ausser einigen dieser Gedichte von Gerbel, Sapidus, Toxites u. A. ist besonders dasjenige[3]) der Erwähnung werth, welches Abraham Löscher[4]), ein Jurist aus Sachsen, verfasste, der höchst wahrscheinlich als Jüngling von dem freigebigen Zell war unterstützt worden; später wurde Löscher kaiserlicher Rath bei dem Reichskammergericht in Speier. Löscher führt in seinem Trauergedichte manche sonst wenig bekannte

---

1) Loescher, Epiced., sagt: fere omnis civitas. Andere geben die Zahl der Begleiter auf 3000, Andere auf 5000 an. Aus einem ungedruckten Brief des Prof. Paul Fagius an Johann Ulstetter dat. Argent. 21. Januar 1548 (Strassb. Stadtbibliothek) entnehmen wir Folgendes: Zell sey begraben worden reverà cum magno dolore et luctu universae plebis, quae amorem studiumque summum erga illum manifeste declaravit, quod circiter 3 millia hominum et supra fuisse creduntur qui funus ad locum sepulturae deduxerint. Talem pompam nunquam visam putant Argentinae.

2) S. d. Angabe bei Rabus, Märtyrerbuch II. S. 317. Sie ist unzweifelhaft die richtige, da Rabus lange in Zell's Hause lebte.

3) Dieses Gedicht führt den Titel: Epicedion et narratio funebris in mortem D. Matthei Zelli in 12. 1548 apud Wolph. Cephaleum.

4) Pantaleon, Heldenbuch III. S. 412. Löscher gab 1550 eine latein. Uebersetzung des Pausanias in Basel heraus; übersetzte die Bücher der Könige und die Klaglieder des Jeremias in lat. Verse und verfasste in ziemlich fliessendem Styl und Versbau verschiedene Gelegenheitsgedichte, von denen mehrere unter Anderen in den Werken des Nicolaus Reusner sich zerstreut finden.

Umstände aus Zell's Leben an; er führt unter Anderem aus Butzer's Leichenrede einen tröstenden Zuruf an die Hugenotten an, die bisher bei Zell Schutz gefunden hatten und Obdach. Löscher's Epicedion ist von grosser literarischer Seltenheit (ein Exemplar befindet sich auf der Strassb. Stadtbibliothek); Paul Fagius in einem ungedruckten Briefe an Johann Ulstetter, Schullehrer zu Reichenweyer im Oberelsass, vom 28sten März 1548 gibt folgende Erklärung hierüber: Kurz nach dem Erscheinen dieses Trauergedichts und nachdem erst nur wenige Exemplare waren ausgegeben worden, erhielt der Buchdrucker Befehl, die noch übrigen Exemplare auf die Stadtkanzlei abzuliefern, wo sie vernichtet wurden [1]). Es waren nämlich in Löscher's Gedicht mehre ziemlich heftige Ausfälle gegen den damals zwischen Katholiken und Protestanten entbrannten schmalkaldischen Krieg. „Gott wolle das Volk ernstlich damit strafen", hiess es darin, darum nehme er solche Männer weg, wie Zell."

Auch Ludwig Rabus, der ehemalige Pflegling und Hausgenosse Zell's, nachher Doctor der Theologie, Nachfolger Zell's an der Münstergemeinde, zuletzt Superintendent zu Ulm, wollte, gewiss aus Pietät, seinem ehemaligen Pflegvater Zell eine Ehrenstelle in der von ihm herausgegebenen (evangelischen) Martyrerhistorie einräumen. Zell hätte diese anerkennende Auszeichnung verdient, gewiss so gut als manche Andere, die in dieser Sammlung aufgeführt werden. Rabus wandte sich daher an Zell's Wittwe, mit der Bitte, ihm aufzuschreiben, was sich von Anfang an mit dem Evangelium und Zell zugetragen habe. Da aber Rabus diese würdige Frau, seine einstige Pflegemutter, in seinem rücksichtslosen Hochmuth und Glaubenseifer gar schnöde behandelt, ja gröblich beleidigt hatte und weil Zell's Wittwe, vielleicht mit Unrecht, in diesem Unternehmen eine blosse Geldspeculation sah, „eine Krämerei und Täuscherei", so weigerte sie sich durchaus, etwas der Art ihm mitzutheilen [2]) und Rabus musste sich begnügen, nur Zell's Verantwortung vom Jahr 1523 in seiner Märtyrergeschichte abdrucken zu lassen.

Wenn übrigens von Späteren [3]) erzählt und von Anderen

1) Strassb. Kirchenarchiv.
2) Frau Zellin Brief bei Füsslin V. S. 306.
3) Unter des Chronisten Daniel Specklin's Vorgang.

nacherzählt und ausgemalt worden ist, dass Zell's Wittwe am Grabe ihres Gatten, ja auf der Bahre stehend, eine Rede an die Umstehenden gehalten habe, keine Thränen vergossen, kein Leid getragen habe, so mag wohl diese Behauptung, die wir nicht anstehen eine Anklage zu nennen, auf Irrthum beruhen. Wenigstens sagen die Zeitgenossen nichts von einem so auffallenden unnatürlichen Benehmen [1]. Dass aber eine so glaubensstarke Frau, wie die Wittwe Zell's war, die ihren Mann auch nach seinem Tode noch so herzlich ehrte und liebte, die sich nicht scheute, die beredte Feder zu ergreifen, um ihre und ihres seligen Mannes Ehre gegen Verunglimpfungen zu retten, dass eine solche Frau auch mit dem Munde nicht werde geschwiegen haben zur rechten Zeit, das liegt am Tage.

Meister Matthis Zell, wie der Bürger ihn nannte, war ein von Herzensgrunde frommer, christlicher Mann, ein Bote des Friedens und ein wackerer Kämpfer für evangelische Wahrheit, wo es galt; eine Leuchte in der Gemeinde, die mit ihrem sanften Schein Viele beglückte, und was noch mehr ist, ein Vorbild der Heerde. Melchior Adam, der bekannte Biograph, entwirft uns von Zell folgendes treffende Bild: Fuit homo non doctrina tantum sed etiam christianis virtutibus, ac praesertim modestia, temperantia et caritate insignis; temperati ingenii, vitae innocentis, doctrinae purae, vir ab omni fastu alienus. Non theoreticus tantum, sed et practicus theologus, ea quae docebat ipse primus fecit, et in primis pauperum rationem habuit. Wir verehren in Zell einen der Hauptgründer der evangelischen Kirchengemeinschaft in Strassburg und im Elsass und über seinem wenn auch unbekannten Grabe beten wir im Geiste, ihm zum Ehrengedächtniss, das Wort der Offenbarung, zu dem der Herr sein Amen geben wird: „Selig sind die Todten, die in dem Herrn sterben, von nun an. Sie ruhen von ihrer Arbeit und ihre Werke folgen ihnen nach!“

---

1) Löscher, der Augenzeuge, der das ganze Leichenbegängniss beschreibt, sagt blos: Uxor honorati recitat pia facta mariti und zwar, nachdem die Menge sich zurückgezogen.

MARTIN BUTZERS TESTAMENTE,

nach dem Original herausgegeben und mit erläuternden Anmerkungen begleitet

von

TIMOTHEUS WILHELM RÖHRICH,
Pfarrer zu St. Wilhelm in Strassburg.

Vorerinnerung.

Zu ganz eigener Betrachtung veranlasst der Hinblick auf den Schluss eines einflussreichen, thatkräftigen und vornehmlich von ächt christlichem Sinn geheiligten Lebens. Der Geist, der dasselbe erfüllt hatte, pflegt da, auf der Grenzscheide zweier Welten stehend, nochmals in unverschleierter Wahrheit aufzustrahlen und ein gedrängtes Gesammtbild des erlöschenden Wirkens zu hinterlassen, zu dessen vollständiger Darstellung auch die kleineren Züge und Umstände beitragen, die bei den gewöhnlichen Sterbenden unbeachtet bleiben. Allein wahrhaft zu bedauern st es, dass bei Vielen der ausgezeichnetsten Menschen dieser merkwürdige Zeitpunkt der Vergessenheit verfallen ist, da nichts Schriftliches aus demselben auf die Nachwelt gebracht wurde.

Glückliche Umstände haben sich indess mit der Pietät der Nachkommen vereinigt, um die Testamente Luther's, Melanchthon's, Calvin's, Bullinger's, Beza's u. A. der Vergessenheit zu entreissen. Auch das Testament des hochberühmten Johannes Geiler von Kaisersberg wurde im Jahr 1849 endlich der Oeffentlichkeit übergeben [1]. Martin

---

1) In Niedner's (Illgen's) Zeitschrift für die historische Theologie 1849.

Butzer's Testamente sind bis jetzt nicht im Druck erschienen; der heimliche Aufbewahrungsort derselben sowohl, als das Schwierige ihrer Lesung mögen daran Mitursache seyn. Das unbedeutende Fragment, welches 1577 den Scriptis anglicanis Butzer's vorgedruckt wurde, kann nicht in Betracht kommen. Die vollständige Bekanntmachung dieser Testamente ist gewiss den Freunden der Dogmengeschichte, sowie dem Freunde der oberdeutschen Reformationsgeschichte von nicht geringem Interesse.

Butzer's Testamente, drei an der Zahl, in verschiedenen Zeiten abgefasst, nebst einem Codicill, enthalten nicht blos Nachweisungen über die häuslichen und persönlichen Verhältnisse und Umgebungen des Reformators, sondern sind auch freundliche Denkmale des zarten und schönen Familiensinnes, der sich darin abspiegelt; denn die wahre Grösse zeigt sich auch in den kleinsten Zügen. Besonders wichtig sind aber diese Urkunden für die gerechte Würdigung der öffentlichen Stellung dieses oft verkannten Mannes, der auf eine der vornehmsten, wo nicht auf die erste Stelle in den Ehrenreihen der oberdeutschen Reformatoren gegründete Ansprüche hat. Eine eigene Biographie, wie Butzer sie wahrlich verdient und wozu reiche Materialien vorhanden sind, würde dies noch mehr in's Licht setzen.

Das erste der hier mitgetheilten Testamente ist Butzer's Confessio testamentaria, wie er selber sie nennt. Sie ist aus Butzer's Urschrift hier abgedruckt. Die Zeit der Abfassung ist nicht beigefügt, jedoch lässt sich mit viel Wahrscheinlichkeit auf die Richtigkeit der am Rande des Originals von alter Hand beigesetzten Jahrzahl 1541 schliessen. Sie dürfte im October oder November dieses Jahres verfasst worden seyn: 1) weil in derselben der noch nicht vollendeten Schrift: Handlungen zu Vergleichung der Religion auf dem Reichstag zu Regensburg gedacht wird, welche erst im December 1541 bei Wendel Rihel zu Strassburg im Druck erschienen; 2) weil ferner in dem Testament N. II auf diese Confessio testamentaria verwiesen wird und 3) weil Butzer in der angegebenen Zeit durch das Hinscheiden mehrerer seiner Lieben, als seiner Gattin, mehrerer seiner Kinder, ferner Capito's, Bedrot's u. s. w., besonders lebhaft an seinen eigenen Tod mochte erinnert worden seyn und da für sich selbst dieses Bekenntniss zu Papier brachte. Gewiss zu bedauern ist es, dass er diese merkwürdige

Schrift nicht vollendete und noch mehr, dass der Verfasser eben an dem wichtigen Punct de Eucharistia inne hielt, wo man am liebsten von ihm selber vertrauliche und offenherzige Erklärungen gefunden hätte, — oder sollte es ihm gerade in diesem Punct zu schwer gewesen seyn, sich aus den Wirren, in die er, aus Verlangen, eine Vereinigung zwischen den beiden widerstrebenden Parteien Luther's und der Schweizer zu bewirken, sich vertieft hatte, herauszuarbeiten und ohne Umschweife über diesen Punct klar und rund sich vor sich selbst zu erklären? — Wie dem indessen sey, für die öffentliche Bekanntmachung ist sie nicht bestimmt gewesen. Butzer schickte jedoch dieselbe ein Jahr später an seinen Busenfreund, den schwäbischen Reformator Ambrosius Blarer (Butzer schreibt aber stets Blaurer), der auch seine Ansichten in den wichtigsten, die Lehre und Kirchendisciplin betreffenden Stücken theilte und schrieb ihm dazu unterm 6ten Oct. 1542: Nisi tibi deberem omnia, et esses vero charitatis judicio praeditus, haud quaquam exemplum Testamenti mei mitterem, tam insunt ut videbis, quae non queant ab uno quoque sine offensione legi. Blarer sandte diese Confessio mit den sämmtlichen Briefen, die er von Butzer empfangen hatte, an Conr. Hubert nach Strassburg zurück und nach des Letztern Tod wurde sie, nebst dem übrigen schriftlichen Nachlass Butzer's, in dem Kirchenarchiv zu Strassburg aufbewahrt, wo sich dieselbe noch befindet. Uebrigens stehen fast drei Jahrhunderte beschwichtigend zwischen dem hochverdienten Verfasser der Confessio testamentaria und uns, sein Bekenntniss ist also der Geschichte verfallen und gewiss nicht zum Nachtheil des Ruhmes Butzer's, dessen Aufrichtigkeit und herzlicher Frömmigkeit jeder Leser wird Gerechtigkeit widerfahren lassen.

Das zweite Document ist ein eigentliches Testament Butzer's, worin er seinen letzten Willen kund thut, da er sich dem Tode nahe glaubte. Es wird hier ebenfalls aus Butzer's eigenhändiger Urschrift abgedruckt. Nach einer von Conrad Hubert's Hand dem Original beigeschriebenen Anmerkung wurde dasselbe (circa natalem Christi, etwa im Monat December [s. unten Anmerk. 3]) 1541 und in Gegenwart des Stadtschreibers Johannes Motzbeck, von Butzer selbst aufgesetzt, nachdem kurz zuvor dessen Gattin und fünf seiner Kinder gestorben und auch er krank geworden war. Obgleich nun Butzer wieder genas und folglich dieses Testament

kein eigentliches, sondern ein voreiliges war, und obgleich des allgemein Wichtigen sich wenig darin findet, so enthält es doch so manche, bisher nicht bekannte Aufklärungen über die häuslichen Verhältnisse seines Urhebers, welche in den mitfolgenden Anmerkungen aus anderweitigen handschriftlichen Nachrichten erläutert sind, es zeichnet Butzer's häusliche Verhältnisse und Sorgen so deutlich, dass es, als Beitrag zur Charakteristik Butzer's, wohl der Bekanntmachung werth schien.

Das dritte hier mitgetheilte Actenstück ist das eigentliche Testament Butzer's, welches er in einer verhängnissvollen Zeit am 23sten Januar 1548 durch den kaiserlichen Notar Georg Vischer von Harburg aufsetzen liess. Damals war nämlich Butzer durch die zwei Churfürsten von der Pfalz und von Brandenburg, mit Vorwissen des Kaisers und des Königs Ferdinand, nach Augsburg gerufen worden, wo man ihn vermögen wollte, dem noch nicht öffentlich bekannten Interimsbuche durch seine Zustimmung und Unterschrift leichtern Eingang zu verschaffen. Er sah die Gefahren voraus, welche auf der Reise durch die von spanischem Kriegsvolk besetzten Länder und dann in der Stadt Augsburg selbst seiner warteten; er fürchtete, nicht wieder heimkehren zu können, denn seiner Ueberzeugung wollte er, auch in Lebensgefahr stehend, nicht untreu werden. Unter solchen Umständen also, kurz vor der am Ende Januars angetretenen Reise nach Augsburg, hielt er für nöthig, seine letzten Willensverfügungen abermals aufzuzeichnen, da seit seinem ersten Testamente vom J. 1541 seine Familienverhältnisse durch seine zweite Heirath sich anders gestaltet hatten. Ueber diese neuen Verhältnisse enthält dies zweite Testament manche Aufschlüsse, die ebenfalls durch Anmerkungen erläutert sind. Das Actenstück selbst ist nur in einer Abschrift vorhanden, welche Conrad Hubert, wie die am Rande derselben befindlichen Noten zeigen, zu seinem eigenen Gebrauch gefertigt hatte, da er Vormund des Sohnes Butzer's aus erster Ehe war. Anfang und Ende dieses Testaments wurden, weil sie nichts als stehende Formeln enthalten, die in allen ähnlichen Notariatsacten vorkommen, mit Recht als unwichtig in der Abschrift Hubert's weggelassen.

Das vierte, das zuletzt noch beigefügte Codicill, ursprünglich lateinisch verfasst, ist ebenfalls nach der von Conr. Hubert geschriebenen Uebersetzung hier mitgetheilt. Es wurde zu Cam-

bridge (Cameritz) aufgesetzt am 22sten Febr. 1551 nur sechs Tage vor Butzer's Tod, welcher am 28sten 1551 erfolgte. Die beiden letztern Actenstücke finden sich beisammen in einem im Kirchenarchiv zu Strassburg aufbewahrten Hefte mit dem Titel Buceriana in temporalibus, worin, ebenfalls von Hubert's Hand, der Heirathscontract Butzer's mit Capito's Wittwe, Wibrandis Rosenblatt, vom 4ten Oct. 1542, nebst einigen Briefen Thomas Cranmers, des Erzbischofs, und einiger anderer Engländer, die Verlassenschaft Butzer's in England betreffend, abgeschrieben sind.

Strassburg, zum dreihundertjährigen Gedächtnisse des Todes Martin Butzer's, den 28. Febr. 1851.

I.

MARTIN BUTZERS

Confessio testamentaria

vom Jahr 1541.

Vivere mihi Christus, mori lucrum. Deum patrem nostrum coelestem rogo per filium suum Dominum nostrum Jesum, unicum mediatorem et propitiatorem nostrum, si me diutius peregrinari in hoc perverso saeculo velit, largiatur, me per omne id tempus, quantulumcumque fuerit, Ecclesiae suae totum vivere, fructumque aliquem ad sanctificandum nomen suum et instaurandum provehendumque regnum suum adferre.

Sin me morte a servitute praesenti liberare dignetur, oro iterum clementiam ejus ut, condonatis mihi omnibus peccatis meis propter eundem filium suum propitiatorem nostrum, qui morte sua peccata nostra expiavit, me, certa invocatione nominis sui et firma fiducia filii sui, hinc ad se placide evocet.

Quam initio ministerii mei, 1522 Wissenburgi[1]) initi,

---

1) Im Mai des Jahres 1522 trat Butzer zuerst als öffentlicher evangelischer Prediger auf, als er durch seinen Schutzherren, den Ritter Franz von Sickingen, die Pfarrstelle zu Lanstall erhielt. Zwar hatte er schon vorher das Amt eines Hofcaplans bei dem Pfalzgrafen Friedrich bekleidet, allein er beklagte sich oft gegen seine Freunde, dass ihm am Hofe dieses Fürsten unwohl sey, weil er seiner Ueberzeugung da Gewalt anthun müsse und die Wahrheit nicht offen bekennen dürfe. S. z. B. Hottinger, Hist. eccles. VIII. p. 256. Darum verliess Butzer auch bald diese Stelle auf Anrathen seiner Freunde auf der Ebernburg, besonders Huttens, und nahm mit Freuden den Ruf nach Lanstall an. Von hier vertrieben ihn aber nach wenigen Monaten die gegen Sickingen ausgebrochenen Fehden

doctrinam usque in hunc diem professus sum et docendo in Ecclesia et scribendo: eam, quod ad subsantiam ejus attinet, piam, veram atque catholicam Ecclesiae Christi doctrinam esse confirmo: in cujus confessione mori me et venire ad tribunal Christi opto.

Attamen, quia juvenis imperitus et juvenilibus cupiditatibus nimium adhuc obnoxius adhuc sanctissimum atque difficillimum ministerium veni, rationem veram id obeundi non recte tenebam et studio non satis ardebam, mysterium communionis sanctorum et societatis ecclesiasticae non plane intelligebam et quaerendi oves Christi aberrantes, istique Domino et pastori nostro adducendi, nec justam habebam scientiam, nec digna hoc ministerio solicitudine tenebar, peccavi itaque in hac mea functione sanctissima non parum; tametsi in nihil unquam spectarim aliud, quam ut regnum Christi obtineret.

Et primum illud quod reprehendendo et insectando Antichristos, qui ecclesiam Christi, loco ministrorum Christi, captivam tenent, Romanum ac alios Pseudepiscopos, non dedi operam qualem oportebat, ut ministerii veri authoritatem interim vindicarem, quodque ejus supererat retinerem.

Deinde quod damnando abusus confessionis, poenitentiae, jejuniorum, festorum, sacramentorum, aliarumque ceremoniarum non curavi, quantum ecclesiae necessarium erat, ut ea retinerentur in ecclesiis quae, cum habeant commendationem antiquitatis et nihil, si rite administrentur, superstitionis commoda esse poterant instaurandae et conservandae disciplinae. Quae cum amiserimus, apud non paucos successit superstitioni dissolutio totiusque sacri ministerii contemptus: apud alios moram cognoscendi evangelii injecit intempestiva novationis invidia. Ita evangelium, quod quantum ad substantiam attinet, recte praedicabam, per imprudentiam, dum impedimenta ejus ab adminiculis non caute satis discrevi, apud alios infrugiferum, apud alios invidiosum reddidi.

---

und im November 1522 wurde er Amtsgehülfe des Heinrich Motherer, Leutpriesters zu St. Johann in der Reichsstadt Weissenburg in dem Elsass, wo er, obgleich zum grossen Aerger der dortigen Mönche, unumwunden die reine Lehre des Evangeliums verkündigte. (Butzer's Summarypredigt 1523.)

Tunc et illud peccavi, quod parum recte discernens inter oves vocem pastoris sui Christi jam utcumque agnoscentes et inter eas, quae impeditae vocibus alienorum adhuc oberrabant, intempestive abjeci et neglexi, qui nostra non statim perhiberent, aut abusus aliquot vitiatae administrationis in Ecclesia adhuc vel defenderent vel sectarentur. Qua judicii praecipitatione id evenit, ut plurimos haedos quia nobis per omnia applaudebant amplexi pro ovibus simus, nec pauciores oves quia probare nostra contabantur pro baedis rejecerimus.

Praeterea dum nec illud penitus cognitum haberem, quod sacramenta sunt efficacia et gratiae et communionis Christi exhibitiva symbola, peccavi etiam in explicatione et commendatione sacramentorum. Exorto enim certamine de sacramentis cum symmystae, Patres et fratres mei, Lutherus et qui illum in eo certamine sectabantur, sic de sacramentis loquerentur ut plerisque viderentur gratiam Christi externis symbolis et actionibus affigere, ego id incommodi vitare cupiens in contrarium malum, uti stulti solent, incidi, atque in sacramentis id magis urgere coepi, quod tesserae sint societatis christianae quodque sint signa exhibitiva gratiae et communionis Christi.

Non negabam quidem usu vero sacramentorum fidem in Christum augeri et corroborari, nec aliud declinare cupiebam, quam viderer externis symbolis vel actionibus hominum virtutem aliquam salvificam tribuere, qua sacramenta et illis profuissent qui sine certa in Christum fide eis communicarent. Illud enim solum respiciebam et extare in Ecclesia volebam, Christum unum per spiritum suum dare et augere fidem et per fidem in se, salutem. Interim autem non satis intelligebam, eoque nec docebam, quam efficaciter Dominus, ad hoc ipsum, verbo et sacramentis suis utatur, in iis qui ipsum in his loquentem et agentem vera fide exaudiant et amplectantur.

Ita et in controversia de Eucharistia mihi accidit. Dum enim non satis perpenderem, quid mali pariant in Ecclesia quaestiones inexplicabiles et ad pietatem non necessariae, me quoque imprudenter huic certamini admiscui et dum non nullos ministros Christi defendere studui, alios cum scandalo ecclesiae acerbius accusavi et in suspicionem iniquam pertraxi. Cumque vitare vellem, ne quis Christum Dominum vel terrenis elementis indigne affigeret aut admisceret, vel etiam sacramentum non credentibus

salutarem faceret, sic tenuiter et de praesentia Christi in Eucharistia et fructu sacramenti loqui et scribere coepi, ut Luthero et aliis non abs re viderer nec praesentem in Eucharistia Christum agnoscere, nec salutarem.

Itaque et circa hoc et circa reliqua sacramenta Christi peccavi. Primum quod exhibitionem gratiae et communionis Christi quae sacramentis fit, quia non plane intellexi nec satis praedicavi.

Deinde quod infaustae et pernitiosae illi contentioni circa haec sacratissima mysteria exortae nulla me necessitate admiscens quasdam loquendi de sacramentis formas partim sanas partim tolerabiles repudiavi et oppugnavi, easque contra usurpavi quibus occasionem aliis dedi ut arbitrarentur, atque cum offendiculo multorum me criminarentur, tenuius de sacramentis sentire quam sentiebam.

Postremo, quod oppugnans praeceptores et symmystas meos cum gravi ecclesiae scandalo, falsam de eis opinionem auxi et confirmavi, tamquam sacramentis tribuerent quod Christi est et Christum indigna ratione pani et vino includerent et affigerent.

Qua in re schismatis pestilentissimum malum, mea partim imprudentia, partim ambitione, partim praepostero studio per me nimium exacerbavit: quamquam enim certo proposito nihil spectarim quam ut pura Christi doctrina obtineret et nemo fidelis servus Christi traduceretur impietatis. Tamen si memet ipsum et meam tenuitatem tum teneras adeo et infirmas res Ecclesiae remergentis, pondus denique et majestatem verbi Dei totiusque administrationis evangelicae digne considerassem, me in omnibus istis contentionibus multo praestitissem temperantiorem, et in tractandis tantis mysteriis religiosiorem, et in custodiendo vinculo charitatis cautiorem. Multum igitur et graviter peccasse me in his confiteor Deo Patri et Christo, servatori meo, sponso et capiti Ecclesiae, eidemque sponsae et corpori ejus Ecclesiae publice editis scriptis hos errores et haec peccata mea confessus sum, veniamque peto a patre coelesti, Christo Domino totaque ejus Ecclesia et cunctis veris ministris ejus. Et oro Dominum ut omnibus, qui ad eundem modum in his rebus impegerunt, donet id etiam agnoscere et deplorare ejusque gratiam impetrare.

Novit quidem Dominus scrutator cordium et renum, quod

haec non de industria sed imperitia et caeco quodam errore atque latente me ambitione peccavi. Peccavi graviter tamen et Ecclesiam Dei plurimum incommodavi. Nec enim me ipsum rite excussi nec pravas meas cupiditates cognoscere et exstinguere, ut oportebat, laboravi. Unde nec doctrinam coelestem et ductum spiritus sancti, qua necesse erat sedulitate, a Domino oravi. Haec itaque peccavi inscitia, errore et non nota mihi satis cupiditate.

Jam confiteor me multum in Christum Dominum et Ecclesiam ejus peccasse et socordia notarumque partium sacri ministerii neglectu. Cum enim Dominus mihi ab initio sacri ministerii mei satis cognoscere dedisset, oportere sanctos esse ipsius corpus, cohaerere inter se ut membra unius corporis, vigere inter eos mutuam notitiam, curam, doctrinam, admonitionem et correctionem, tum publicam etiam disciplinam atque animadversionem, singulos debere fidem suam ex obedientia Ecclesiae profiteri, pastores quaerere quicquid periit, reducere quicquid a caula aberravit, omnium curam universim et singulatim vigilantissime gerere, Sacramenta non nisi exploratis praebere, rebelles et cum offendiculo viventes a communione fidelium abarcere: haec, quanquam beneficio Christi a primordio ministerii mei mediocriter, progressu vero plenius cognoverim, tamen, proh dolor, nunquam eo zelo atque diligentia qua decebat in id incubui, ut gregem mihi creditum satis cognoscerem, singulos aberrantes quaererem et Domino adducerem, adductos disciplinae Christi adsuefacerem, eamque in omnes pro dignitate et Ecclesiae aedificatione exercerem. Qua in re partim propria partim alienorum infirmitati cessi. Nec parum etiam variis carnis et seculi hujus cupiditatibus et ineptiis impeditus sum. Cujus negligentiae et remissionis veniam a Patre coelesti per Christum obnixe oro atque opem ejus roburque spiritus, siquidem me in hoc detinere ministerio diutius velit, ex toto corde imploro, quo vel adhuc partes hujus muneris necessarias omnes rite et fructuose obire valeam.

Postremo multa quoque in vita mea privata, in administratione domus meae deliqui; nimis multum pronus carnis meae cupiditatibus indulsi; nimisque remisse crucifigendo veteri homini meo institi: unde etiam in charitatis officiis gratis et in-

gratis praestandis cessantior, minusque ardens et constans extiti.

Itaque innumera mea cum ministerii tum vitae privatae vitia toto pectore agnosco et deploro, gratiamque eorum omnium supplex oro a Deo patre, per unicum redemptorem nostrum Jesum Christum et ab hoc ipso, summo sacerdote, et expiatore nostro, a tota denique ejus ecclesia et hujus ministris. Cujus gratiae et veniae fiduciam mihi per solam misericordiae divinae promissionem et unicam satisfactionem Domini nostri Jhesu Christi confirmo, cui me meaque omnia addico et consecro. Oroque, ut me in hac, quam dedit, fide et invocatione ad extremum usque spiritum servare dignetur.

Sentio enim ejus beneficio de omnibus capitibus fidei nostrae, ut credit universa ecclesia et expressum est in symbolis Apostolorum, Nicaeno, Athanasiano et iis omnibus quae in aliis primariis et probatis Conciliis edita sunt.

De vitiata natura hominis et restitutione ejus ita ut e primordio ministerii mei semper docui, credo; sic nimirum: Hanc vitiatam ab origine esse, ut se ex sese ad Dominum convertere non valeat, sed opus habeat omnimoda innovatione et regeneratione; Hancque innovationem et regenerationem non nisi gratia Patris, merito Christi et Spiritus Sancti efficacia confieri, idque in adultis tum demum, cum illis datur credere Evangelio Christi et hinc totam spem salutis in Christo Domino ponere. Ea enim fides, dum cuncta expetenda in uno Christo habere se agnoscit, sic corda purificat et renovat, sic addicit Domino, ut nihil aliud curae sit praeditis tali fide, quam se et sua omnia Christo approbare. Apud infantes haec sacro baptismate adponuntur explicanda, cum gratiam Baptismatis propria fide amplecti coeperint.

Quanquam autem renati omnes vivant in Christo et habeant hunc viventem in se, sintque arbores bonae, quae fructus bonorum operum ubertim adferant, quae etiam ita necessaria sunt in sanctis, ut si adultis desint, fides eorum mortua sit et nulla regeneratio adsit, tamen per inhaerentem membris nostris dum hic vivimus legem, reliquias mali originalis, fit ut in hac vita eo bonorum operum nunquam proficiamur, ut nostra bona opera opponi judicio Dei valeant, et non semper necesse sit diffisos penitus de meritis nostris solo Christi merito spem salutis susten-

tare. Tametsi et operibus vere bonis, hoc est fide Christi factis, sua merces reposita, sed haec propter Christum per quem, cum accepti patri ipsi sumus, accepta sunt et remunerantur.

Haec mea fides est de vitiata ab Adamo et per Christum restituta natura hominis, de justificatione, de gratia, fide et operibus, quae omnia cum alias tum in Enarrationibus meis in Epistolam Pauli ad Rom. [1]) plurimis explicavi et spero me adhuc magis explicaturum (siquidem vitam hanc Dominus mihi proroget, atque tantum otii mihi largiatur), in explicatione Articulorum in Comitiis Ratisponensibus conciliatis et non conciliatis. In hac fide oro Dominum ut me conservet et mori donet. Est enim ea vere orthodoxa et catholica fides Ecclesiae Christi, in qua Deo placuerunt quicumque ei unquam probati sunt.

De Sacramentis ita sentio gratia Christi: Praecipua esse, Baptisma, Eucharistiam, Absolutionem et Ordinationem. Baptismate credo ablui peccata omnia nostra, regigni nos et inseri et indui Christo. Quo sacramento et infantes nostri sanctificandi sunt, propter ea quod Dominus se etiam seminis nostri Deum fore promisit. Chrismatis, sputi, salis, luminum, albae vestis, ignis symbola et quicquid vel priscae Ecclesiae vel superioris proximae aetatis ad Baptisma exhibuerunt, quae explicata horum significatione adhibeantur, his censeo minime obturbandum, modo illi non exigant eadem ab ecclesiis aliis, in quibus ea non possint cum aedificatione fidei adhiberi.

Tamen optarim ut de his Ecclesiae consentientem rationem quoad fieri posset inirent, et in ea constituenda non minus reverentiae quae jam veteri in universum ecclesiae debetur deferrent, quam vel superstitionem proximi superioris temporis fugerent, vel offensionem eorum quibus recepta Patribus omnia displicent et sacra mysteria exhiberi satis humiliter et ruditer non possunt, metuerent.

Id vero necessarium Ecclesiis judico, ut Baptisma non nisi in pleno credentis populi coetu et explicato diligenter ad populum

---

2) Butzer hielt diese Schrift für eine seiner wichtigsten; er hatte sie dem Erzbischof Thomas Cranmer dedicirt. Sie erschien 1536 zu Strassburg bei Wendel Rihel. Fol., und führt den Titel: Metaphrasis et ennarratio perpetua Epistolae D. Pauli ad Romanos.

omnem mysterio ejus et dictis, communi lingua, ut populus Amen respondeat, administraretur. Debent enim haec tanta mysteria salutis nostrae summa religione et reverentia et clarissima redemptiónis et communicationis Christi praedicatione tractari et celebrari.

In Sacramento Eucharistiae credo exhiberi Corpus et sanguinem Domini eamque Christi communionem quo nos in illo magis magisque vivamus ut vivat ille in nobis, reddens nos certiores de remissione peccatorum et foedere gratiae novo, quod sanguine Christi nobis confirmatum est, quo Deus ser ecepit nobis fore in Deum et Patrem, nosque habiturum filios et heredes ut nos ipsum ut Deum et Patrem nostrum invocemus et celebremus.

Administrationem vero hujus sacramenti, quam veteres Missas vocarunt, hanc — — —

Sequentia omnia desiderantur.

II.

MARTIN BUTZERS

eigentliches Testament vom J. 1541.

Testamentum meum.

Animam meam commendo Domino nostro Jesu Christo, ea fide quam ore et scriptis confiteor et ab Anno 22 confessus sum. Nam quod ad fidem in Christum et hujus fidei fructus eorumque pretium attinet, in ea fide mori opto quam ab initio ministerii mei Wissenburgi professus sum. Quod autem pertinet ad usum sacramentorum et disciplinae, in ea confessione ad tribunal Christi venire cupio, quam novissimis meis scriptis exposui, Commentariis in Epistolam ad Rom., Libello contra Abrincensem [1]), ultima editione Enarrationum mearum in Evangelistas [2]), Opere de Cura, pastorali, quamque explicari coepi in Actis Ratisbonensibus utraque lingua edendis et explicatione articulorum Regenspurgi conciliatorum et inter conciliatores relictorum, quam institui, nondum absolvi [3]). Denique in confessione mea testamentaria, quam etiam nondum perfeci.

---

1) Es ist dies eigentlich ein blosser Brief, den Butzer an Robert, Bischof von Avranches, schrieb, um diesem zu zeigen, dass Luther nicht der Meinung sey, als ob das Brod im heil. Abendmahl Gott sey, dass Luther also keinen gebackenen Gott lehre, wie man sich spottweise ausdrückte. Das Büchlein erschien 1534 zu Strassburg in 8. und befindet sich auch im Tom. angl. p. 613 sqq.

2) Es ist dies die Ausgabe v. J. 1536, Basel bei Herwagen, wobei auch die Retractationen Butzer's sich finden. Sie erschien gleich nach dem Abschluss der Wittenberger Concordie.

3) Diese Angabe deutet auf die Zeit der Abfassung des Testaments;

De rebus ecclesiae rogo et obsecro fratres meos et symmystas, ut cum sinceritate doctrinae etiam disciplinam Christi ad praeceptum Christi et Apostoli strenue promovere velint; cogitantes Christum nihil praecepisse nobis, quod non etiam efficere per nos velit, siquidem nos fiducia virtutis ejus officio nostro fideliter incumbemus.

Deinde ut reformationem Collegiorum totiusque Cleri hic, ut mandato Dei, ita occasione canonici examinis et decreti comitiorum urgeant [1]).

Postremo quia non credo tantum ex testimoniis scripturae, sed experior etiam quod ad conservandum quodcumque hominum corpus et commune ministerium opus esse unum aliquem caeteris cura et dispensatione communium negotiorum praeire et inservire: ideo rogo symmystas ut (nihil offensi, quod ego a Senatu, quanquam tanto muneri parum aptus, primum praepositus sum, ut in rebus ecclesiasticis superintendens essem) ipsi per se et presbyteros eligere, et Senatui confirmandum offerre velint ad hoc munus D. Casp. Hedionem, ejusque curae et solicitudini fideliter se accommodare, conventibus studiose adesse et de-

---

die lateinischen Acten des Regensburger Gesprächs hatte Butzer schon im September 1541 herausgegeben; die Vorrede zu den deutschen Acten ist erst vom 22sten December 1541; mit dem oben Angeführten zusammengehalten führen diese Angaben auf das Ende Novembers oder Anfang Decembers.

1) Es ist bekannt, dass die einträglicheren Stellen in den Collegiatstiftern der alten Kirche nur zu oft nicht dem Würdigsten, sondern durch Geld und Gunst am meisten Empfohlenen ertheilt wurden. Um den aus dieser Ungerechtigkeit erwachsenden übeln Folgen vorzubeugen, beschloss der Magistrat der Stadt Strassburg im J. 1539, hauptsächlich auf Butzer's Antreiben hin, dass künftig kein neues Mitglied in irgend ein Stift der Stadt aufgenommen werden dürfe, das nicht zuvor das Examen canonicum bestanden hätte. Die Prüfungscommission bestand aus fünf Mitgliedern des betreffenden Stifts und Abgeordneten des Magistrats. Das Domcapitel allein als ein freies kaiserliches Stift war von dieser Verordnung ausgenommen. Auch auf dem Reichstag zu Regensburg 1541 war beschlossen worden, „dass die beschwerlichen Misbräuch, so allenthalben in geistlichem und weltlichem Stand eingerissen, abgestellt und in ein christlich Reformation und Besserung sollen gebracht werden.“ Mehrere Stifter der Stadt Strassburg hatten sich jener wohlthätigen Anordnung des Raths widersetzt, darum fordert Butzer zur Beharrlichkeit auf.

creta ibi bona fide exequi[1]: perpendentes quod, nisi conjunctim et ordine negocium Domini agamus, nec agere ex spiritu Domini nec aliquid perficere ad ecclesiae utilitatem valeamus.

Praelectiones quoque et disputationes theologicas, dum non habemus jam aliud exercitium clericale, qui poterint, ut diligenter adeant, rogo[2].

---

1) Als im J. 1531 die innere Verwaltung der evangelischen Kirche von Strassburg durch den Magistrat geordnet und der Kirchenconvent, bestehend aus den sämmtlichen Predigern der sieben Pfarrkirchen der Stadt und den einundzwanzig Kirchenpflegern (presbyteri, drei der angesehensten Laien aus jeder dieser Kirchen), eingesetzt wurde, erhielt Butzer die Leitung dieses Collegiums mit dem Titel eines Präsidenten des Kirchenconvents unter der Oberaufsicht des Raths. Er bekleidete diese wichtige Stelle bis in die unglückliche Interimszeit 1549, wo er dann Strassburg verlassen musste. Ihm folgte in derselben Würde D. Caspar Hedio † 1553, diesem D. Joh. Marbach † 1581 u. s. w.

2) In der Rheingegend, sowie im übrigen evangelischen Deutschland — Luther's Klagen deshalb sind ja bekannt — fühlte man in den ersten Jahren der religiösen Umbildung den dringendsten Mangel an tüchtigen Predigern, eine natürliche Folge des raschen Fortgangs der Reformationsereignisse. An gründlichen Vorbereitungsstudien zum heiligen Amt war bei den Wenigsten zu denken. So schreibt Capito im J. 1533 (in Centuria Epp. Schwebel. p. 170): Paucissimos habemus valentes judicio ministros verbi, quod rari sunt qui serio pietatem profitentur, plerosque enim occasio, ceu in procellas maris tempestas impulit in discrimina Evangelica, quo fit ut stolide gemant quam functionem temere susceperunt. Noch tiefer lässt folgende Stelle in den Bildungszustand der damaligen Prediger hineinblicken; derselbe Capito schreibt nämlich an den Zweibrückischen Reformator Johannes Schwebel (ibid. p. 171): Novendecim apud nos urbani et agrestes fere plures sunt (nämlich Jünglinge, die sich dem evangelischen Lehramte widmen) verum ex omnibus vix unum atque alterum invenies qui ad hujus nostri (Capito hatte nämlich auf Begehren an Schwebel einen solchen jungen Prediger gesandt) modicum accedat. Latine nihil potest, ad clavum igitur tu adsidebis, sed quod praeterea hujus temporis Ecclesiae postulant, id praestabit egregie. Biennio nunc egit nobiscum etc. Um der Unwissenheit eines grossen Theils dieser ersten Prediger doch einigermassen abzuhelfen, wurden die im Gebiete der Reichsstadt Strassburg Wohnenden angewiesen, so oft es ihre Berufsarbeiten ihnen gestatten würden, die theologischen Uebungen und Vorlesungen, welche Capito, Butzer, Hedio u. A. zu Strassburg hielten, noch ferner zu besuchen. Erst im J. 1544 wurde die Studienanstalt im Wilhelmerkloster zu Strassburg für unbemittelte, dem christlichen Lehramt sich widmende Jünglinge gestiftet.

Haec mea suprema voluntas et petitio in Domino est ad fratres symmystas.

De corpore meo opto ut juxta clarissimae uxoris et filiorum corpora condatur, siquidem hic migrare ad Dominum contingat. Si alibi satis fuerit in fidelium coemiterio vel ubi lubet sepeliri.

De rebus et facultatibus domesticis sic dispono.

Filium meum Nathanael, quem unum superstitem habeo, haeredem meum ex asse constituo, eique compendiosa substitutione Haeredem ex asse substituo scholam Argentoratensem, ut decedenti filio meo absque haeredibus ex se legitimiter natis, scholae hujus nomine, succedant Scholarchae[1]) in omnibus a me filio meo relictis.

Filio meo impuberi tutores rogo et nomino D. D. Casp. Hedionem et Chunradum Hubertum[2]), ea conditione,

1) Als durch die Reformatoren das Bedürfniss nach Unterricht und Schulen auch in Strassburg angeregt worden, wurde im J. 1528 ein Ausschuss des Raths, aus drei Mitgliedern bestehend, unter der Benennung Schulherrn oder Scholarchen auf Lebenslang eingesetzt und ihnen sämmtliche Schulangelegenheiten untergeben. Die Zuerstgenannten, welche auch 1541 noch dies Amt bekleideten, waren Jakob Sturm von Sturmeck, Claus Kniebs und Jakob Meyer, Männer, welche Butzer sehr hoch schätzte und welche sich um das Schulwesen in ihrer Vaterstadt durch die Stiftung des Gymnasiums 1538 bleibendes Verdienst erwarben.

2) Conrad Hubert, zu Bergzabern geboren, der vieljährige Gehilfe und Hausfreund Butzer's, war seit 1531 Diaconus an der Kirche St. Thomä zu Strassburg. Als Preis seiner Anhänglichkeit an Butzer und seines Eifers für dessen Ehre, verlor er 1563 dieses Amt durch Dr. Joh. Marbach's Umtriebe und erlitt von den Zionswächtern in Strassburg noch manche Kränkung, bis er 1577 starb. Butzer liebte ihn sehr. Hubert war nicht ungelehrt und an literarischen, selbst umfassenden literarischen Planen (wie z. B. die Herausgabe sämmtlicher Werke Butzer's und Capito's, eine Sammlung der vorzüglichsten Gedichte aller damals lebenden christlichen Dichter, für den Schulgebrauch u. s. w.) fehlte es ihm nicht, auch nicht an Fleiss, aber an Musse und Glück, sie auszuführen; nur die Scripta anglicana Buceri förderte er zu Tage 1577 kurz vor seinem Tode. Indess hatte Hubert dieses wohl mit manchem Andern seines Standes gemein; was aber seltner gefunden wird, ist, dass Hubert eine gar saubere, leserliche Schrift hatte, welche dem Auge recht wohl thut, besonders wenn es sich an der Entzifferung der verworrenen und meist nur in der Eile hingeworfenen Schriftzüge Butzer's ermüdet hat. Butzer kannte diesen seinen Fehler wohl; mehr als einmal schrieb er an Margaretha Blaurer, die Schwester des Am-

ut, si alterum eorum decedere contingat ante finitam tutelam, ut ipsi, meo rogatu et mandato quod nunc eis do, alios vel alium, ut ipsis videbitur filio profuturum, tutorem vel tutores substituant.

Hos eosdem rogo, ut testamentum meum sua fide exequendum recipere velint, et ea quae injungo filio, ac de relictis a me rebus lego, perficiant et distribuant.

Lego autem scholae centum et communi Elemosynae quinquaginta [1]). Sed hanc pecuniam volo confici ex vendito horto meo et vinea quam Barrae[2]) habeo. Tamen a Scholarchis, ut substitutis haeredibus, rogo, ut superiorem tutelam filii suscipiant.

Libros omnes theologicos lego parochiae S. Thomae[3]), a pastore et diaconis communiter utendos; Scholae reliquos. Sed ut D. Rectori Johanni Sturmio, qui meis saepe multa donavit, dent ex his libris: Artem Graecam et quotquot non habet Commentarios graecos in Aristotelem.

---

brosius, welche ihm erklärte, sie würde keine Briefe mehr von ihm lesen, wenn er sich nicht befleissigte, besser zu schreiben, scio me male pingere literas. Darum bediente er sich auch oft der gewandtern Hand Hubert's, als seines Secretars, bei Schriften von einigem Belang und noch jetzt sind viele Hubert'sche Abschriften von Aufsätzen Butzer's, mit dessen beglaubigender Unterschrift, Correcturen und Randbemerkungen vorhanden. Bei Uebersendung einiger in England zurückgelassener Handschriften Butzer's an Conrad Hubert in Strassburg schreibt der bekannte Edmund Grindall, Bischof von London, unter dem 23sten Mai 1559 an Conrad Hubert: Ita enim scriptum est ut divinatore potius opus sit, quam lectore, nisi quod tibi fortassis, in hujus viri scriptis exercitato non adeo erit difficile omnia eruere et extricare. S. The zurich Letters. 1845. Cambridge App. p. 11. Als Vormund und Freund der Butzer'schen Kinder sorgte Hubert mit der gewissenhaftesten Thätigkeit für die Erhaltung ihres nicht bedeutenden, väterlichen Vermögens. Eine Menge von Briefen, die er, oft umsonst, da bald nach Butzer's Tod in England die katholische Partei die Oberhand erhielt, an englische Grosse schrieb, um das väterliche Erbtheil seiner Pfleglinge zurückzuhalten, sind die beredten Zeugen seiner Treue.

1) Nämlich florenos.

2) Die ehemalige Herrschaft Barr, fünf Stunden von Strassburg am Wasgaugebirg gelegen, ist bekannt wegen ihres trefflichen Weinwachses und ihrer schönen Lage, einer der schönsten im Elsass. Im Jahr 1566 kaufte die Stadt Strassburg diese Herrschaft. Sie gehörte damals den Edeln von Ziegler.

3) Butzer hatte das Pfarramt an der Kirche St. Thomä zu Strassburg bekleidet vom Jahr 1531 bis 1540, wo er, wegen allzu vieler auswärtiger Beschäftigungen, dieses Amt aufgab.

Nosodochio laborantium morbo gallico[1]), plaustrum vini veteris Bergbietensis[2]) et saccos frumentorum X.

D. Capito pater et praeceptor meus[3]) sanctae memoriae plurima et magna beneficia in me contulit, pecuniam aliquando suppeditavit, aliquot annis domum suam gratis, quod ad ipsum attinebat, inhabitare fecit, partem stipendii etiam ad tempus cessit, uxorem meam et liberos saepe munifice donavit pecunia et vestibus. Propterea, ut aliquam grati animi significationem relinquam, lego viduae ejus poculum argenteum quod formam canthari habet et nummum aureum magnum Ferdinandicum valentem quinque ducatis Hungaricis, uxoris meliorem togam pellibus subductam et meliorem tunicam et liberis ejus quicquid vestium vel ornamentorum filiae meae reliquerint.

D. Chunradus, symmysta meus et Margareta uxor ejus, ante et post mortem uxoris meae plurima in me officia praestiterunt, gravissimeque defatigavi laboribus Ecclesiae et privatis Chunradum toto eo tempore, quo Ecclesiae nostrae diaconus fuit. Hac de causa lego et dari ei volo duo pocula argentea ex quatuor altioribus et ipsi togam meam subductam nigris pellibus et uxori alteram togam uxoris subductam pellibus et tunicam secundi precii cum pelliceo.

Nummi ni fallor signati imaginibus S. Scripturae octo supersunt; inter eos maximum, qui serpentem et crucifixum habet volo dari Catharinae Zelliae memoriae bonae causa. Ex

---

1) Das Blatterhaus, ein Krankenhaus für die im 16ten Jahrhundert so zahlreichen Opfer der sogenannten bösen Blattern, erbaut am Ende des 15ten Jahrhunderts. Es wurde häufig von mildthätigen Personen in Testamenten bedacht.

2) Das Dorf (im 16ten Jahrhundert war es noch ein Städtlein) Bergbieten, vier Stunden von Strassburg, am Wasgau, in dem ehemaligen bischöflichen Amte Dachstein, ist ebenfalls bekannt wegen seines guten Weinwachses.

3) Capito war dreizehn Jahre älter als Butzer. Seit 1521 besass er durch Pabst Leo's X. Gunst die Probstei zu St. Thomä in Strassburg und war also ein sehr angesehener Mann, als im Mai 1523 Butzer als armer Flüchtling in dieser Stadt anlangte. Capito nahm sich des Verlassenen väterlich an, wie dieser selbst im Texte erzählt und Butzer benutzte sorgfältig den Rath, die reife Erfahrung und die umfassenden Kenntnisse Capito's, ohne den er von jetzt an nicht leicht mehr etwas Wichtiges unternahm.

reliquis eligant sibi quisque unum D. Hedio, Zellius[1]) compater meus, primus scriba et D. Sebaldus[2]).

---

15) Mathäus Zell von Kaisersberg*), ein biederer, herzlich frommer Mann, war der erste eigentliche Reformator Strassburgs. Von 1517 bis an seinen Tod 1548 bekleidete er ununterbrochen die Pfarrstelle zu St. Lorenz in dem Münster dieser Stadt. Er war der Erste, der in Strassburg mit Erfolg die reine Bibellehre verkündigte und nahm sich nebst Capito des neu angekommenen Butzer an. Butzer hörte nie auf, dessen redliches Herz zu schätzen. Eben so hoch achtete er auch Zell's geistvolle und regsame Gattin Katharina Schütz. — In den Jahren, welche zunächst vor dem Abschluss der Wittenberger Concordie hergiengen, war zwischen Zell und Butzer eine gewisse Kälte eingetreten. Dieser, voll Begeisterung für den grossen Zweck, Eintracht zwischen die streitenden Parteien Luther's und der Schweizer zu bringen, konnte es nicht vertragen, dass Zell, der volksthümlichste unter Strassburgs Predigern, dieser Bestrebung nicht auch allen Beistand lieh. Zell's schlichtes Gemüth dagegen war aller der Speculation, in welche Butzer mit sichtbarer Vorliebe sich vertiefte und zu der besonders dessen versöhnende Darstellungen der Nachtsmalstheorie hinführten, abgeneigt und hatte selbst öffentlich erklärt, er halte dafür, dass alle die Unterscheidungswörtlein, welche von den verschiedenen Parteien in der Nachtmahlslehre gebraucht wurden, vom Teufel erfunden seyen, um die Glaubigen von der Wahrheit abzuziehen. Dabei drang Zell vornehmlich auf das Practische im Christenthum. Gar zu gern hätte nun Butzer diesen einflussreichen Mann für seine irenischen Plane gewonnen, aber vornehmlich Frau Katharina stand ihm entgegen und hielt ihren Gatten zurück, denn sie mochte wohl voraussehen, in welche Ungelegenheiten die Vermittler sich zuletzt verwickeln würden. Unwillig über diesen Widerstand schrieb Butzer (16. Nov. 1533 Mscr.) an Ambros. Blaurer: Mathaeus pius quidem sed prorsus incocto ingenio et γυναικοκρατουμενος et ab eą quae furit sese amando; und einige Zeit später (18. Jan. 1534) schrieb er an denselben: si Mathaeus, qui solus adhuc populum habet, in vindicando ministerio et ecclesiae unitate acrior esset, fidemque plenius praedicąret, vere nihil queri deberemus. Ad opera uxor eum detrudit. Animus tamen viri vere rectus et Deum quaerit. Nachdem jedoch die Wittenberger Concordie zu Stande gekommen und sich Butzer näher an Luther anschloss, da stellte sich auch die alte Freundschaft Butzer's mit Zell und dessen Gattin wieder her und als Butzer endlich, wegen des vom Rath der Stadt angenommenen Interims, auswandern musste und er Vorsichts halber nicht mehr sich getraute in seiner Behausung zu verweilen, brachte er noch mit seinem Schicksalsgefährten, Paul Fagius, die letzten Tage vor seiner Abreise nach England (sie reisten am 5ten April 1549 ab) in traulichem Familienkreise im Hause der Wittwe Zell's zu. (Crusii Annales suevici II. p. 673. und Epp. MSS.)

2) Sebald Hauenreuter von Nürnberg, Dr. Med., Butzer's Hausfreund; er lehrte zu Strassburg Physik und Medicin seit 1540.

*) S. Matthäus Zell im gegenwärtigen Hefte der Beiträge.

Adriano[1]) meo qui mihi fideliter in meis calamitatibus adfuit, dari cupio tunicam meam ex tela quam Barset vocant, meliorem, et ex libris meis quantum pro IIII floren. aestimari queat. Superest ex ea tela aliquid, unde peto dari D. Chelio[2]) cui plurima debeo — et si quid haberem librorum medicorum quos ipse non habet.

M. Theobaldo[3]) veteri amico, Nobile roseum et pluteum quem scribendo plurimum fatigavi, duplum ducatum, memoriae meae causa.

Tutela filii, quia imbecilla ratione est, nolo finiri antequam excesserit annos XXIIII; imo si Scholarchae viderint ex re sibi esse eam durare diutius, non debet antea tutela demitti, quam id crediderint Scholarchae filio utile esse.

D. Chunradum oro propter Christum et meum ministerium Ecclesiae huic praestitum, ut filium apud se in annum pro viginti duobus aut quatuor florenis habere velit et, ut suum, per omnia educare; erudiendus ut saltem germanice legere et scribere sciat. Cumque ipsi et D. Hedioni tutoribus videbitur, ad artem manuariam deputetur. Et volo ut Chunrado non minus XXII florenis Argent. in annum pro filio dentur.

Etiam quum adoleverit filius, nolo uxorem accipiat aliam quam tutores ei acceperint. Quodsi secus fecerit, Scholarchae et tutores matrimonium, quod ille sine eorum consensu inierit, rescindant. Quodsi negaret facere commode, tunc quadringentos

---

1) Von Conr. Hubert's Hand steht am Rande des Originals beigeschrieben, es sey hier Adrian Blaurer gemeint.

2) Dr. Ulrich Geiger, lat. Chelius, war ein Arzt und Butzer's Freund, der unter Anderem durch seine Verbindungen mit Frankreich in den Stand gesetzt worden war, die Bemühungen Butzer's, der Reformation in diesem Lande Eingang zu verschaffen, in den Jahren 1534 und 1535 zu unterstützen. Epp. MSS.

3) Theobald Schwarz (Nigri oder Nigrinus), vormaliger Mönch des Heil.-Geist-Ordens zu Stephansfeld, war schon auf Sonntag Oculi 1524 von dem Volk als evangelischer Pfarrer der Kirche zum Alten St. Peter in Strassburg erwählt und von dem Rathe der Stadt bestätigt worden. Butzer schätzte diesen würdigen Mann sehr wegen seiner Redlichkeit und Amtstreue; noch aus England schrieb er an denselben, s. Scripta Angl. p. 862. Die meisten Briefe von und an Schwarz sind jedoch noch ungedruckt. Er starb im J. 1561. Vergl. A. W. Strobel, Gesch. der Kirche z. Alten St. Peter in Strassburg (Strassb. 8. 1824) S. 12 fll.

florenos ei de haereditate retineant, dum liberos habuerit, aut dum ea ipsi incidat necessitas, ut putent restituendos.

Si autem mori contigerit filium meum sive impuberem, sive priusquam tutela a me definita exierit, aut etiam sine liberis, haeres omnium relictorum Schola esto, sed ea lege ut Elemosynae adhuc L florenos persolvat.

Haec mea voluntas et dispositio est de rebus et facultatibus domesticis, quam tamen mihi liberam esse volo, ut his adjiciam et demam quod videbitur.

Quandoquidem filius meus obierit sine legitimis haeredibus natis, Schola consobrino meo, cujus nomen novit soror D. Mathei Zellii, det, si supersit, XX florenos et affinibus Mosbachi[1]) poculum, quod a socero meum habeo, et alterum quod operculum habet, quod utrumque a parentibus uxoris obvenerat.

Nihil scio quod pecuniam cuique deberem, praeterquam D. Lucae Moesinger et Pharmacopolae et Wend. Rihelio. Sed fidejussi pro Petro Tesch[2]) apud D. Jacobum Sturmium pro XXV et apud Jo. Sturmium pro totidem, quod numerandum erit; vix satisfaciat ad Johannis Baptistae. Fidejussi etiam pro seminario[3]) apud D. Jacobum Sturmium et D. Wolff sed fide D. Chunradi Zwick qui satisfaciet.

---

1) Mosbach in der Pfalz, unweit Heidelberg, des dort verfertigten blanken Gewehrs halber damals berühmt, war der Geburtsort der ersten Gattin Butzer's, deren Vater daselbst Schmidt war.

2) Peter Tesch war im Jahr 1539 als Flüchtling mit einem Empfehlungsschreiben des Landgrafen Philipp von Hessen, der ihn, als besonders geschickt, die damals in Strassburg zahlreichen Wiedertäufer zu bekehren, anempfahl, in diese Stadt gekommen. Zuvor war er Schatzmeister einer niederländischen Anabaptistengemeinde gewesen und in Hessen zur lutherischen Kirche übergetreten. In Strassburg legte sich Tesch auf Handelsgeschäfte, machte grossen Aufwand und viele Schulden, und verschwand zuletzt plötzlich. Ueberhaupt wurde die arglose Mildthätigkeit der Reformatoren häufig missbraucht von Landstreichern, die sich für unschuldig Verfolgte ausgaben. Butzer, Capito, auch der berühmte Rector Johannes Sturm, verloren durch Bürgschaften und Darlehen den grössten Theil ihres Vermögens. Sebald Büheler, Strassb. Chron. Mscr.

3) S. oben Anmerk. 2. (S. 208). Obgleich die Studienanstalt für unbegüterte Jünglinge, die sich dem evangelischen Lehramte widmeten, erst im Jahr 1543 völlig eingerichtet wurde, so hatte man doch schon früher mehrere dieser Jünglinge in das leerstehende Wilhelmerkloster aufgenommen und ihnen durch milde Unterstützungen den nöthigen Unterhalt verschafft.

Nathanaeli debet gener M. Sebastiani Tonsoris apud D. Jun. Petrum 6 florenos nostrates, quos intra mensem solvere debet, is filius est M. Beresdomei (?), Pastoris Biberacensis. Dominus Chunradus ista exigat. D. Wolfg. Batzer (?)[1] debet illi 24 flor. Exigat eos Chunradus et fatisfaciat de debitis. Detque hospitali pro avia X[2]) et oret eam postea ali a Nosodocheo. Sed pelliceam alteram uxoris et si quid aliud velit de vestibus ejus, id det ei, atque suos quinque florenos, quibus adhuc addantur 5.

Bereits auf der im Juni 1533 zu Strassburg gehaltenen Synode war fast allgemein der Wunsch ausgesprochen worden, dass man die Armen Schüler auf eine zweckmässigere, Art als bisher geschehen, versorgen möge und dass ein Seminarium Ecclesiae errichtet werde; seit 1534 kamen, vornehmlich durch Butzer und Ambros. Blaurer hiezu bewogen, mehrere oberländische Städte als: Ulm, Constanz, Lindau, überein, auf gemeinschaftliche Kosten zum Predigtamt sich bestimmende Jünglinge in den Lehranstalten zu Strassburg zu unterhalten. (Aus Butzer's ungedruckten Briefen.) S Das dreihundertjährige Bestehen des geistlichen Studienstifts St. Wilhelm in Strassburg im Protest. Kirchen- und Schulblatt. 1843. S. 353 ffl.

1) Einige dieser Namen sind in dem Original unleserlich geschrieben.

2) Butzer's Vater, ein Bötticher (Kübler) zu Schlettsfadt, hatte sich schon im J. 1508 aus dieser Stadt wegbegeben und in Strassburg niedergelassen. Er wurde hier Bürger und, nachdem seine erste Gattin gestorben, schritt er zu einer zweiten Ehe. Nachdem dessen Sohn Martin in Strassburg ein eigenes Hauswesen angefangen hatte, nahm dieser anfangs seine Eltern zu sich. Aber bald sagte dem Vater die Lage der Wohnung seines Sohnes für die Ausübung seines Handwerks nicht zu, auch die durch die Menge der aus- und eingehenden Fremden in des Sohnes Haus entstandene Unruhe fiel dem alten Manne beschwerlich, und dieser fing nun an, einen eigenen Haushalt zu führen. Der Sohn gab ihm hiezu lange eine Beisteuer. Als beide Eltern in das höhere Alter eintraten, verschaffte ihnen der Sohn, auf ihre Bitte, eine Pfründe in dem Spital zu Strassburg, wozu er jährlich die Kosten hergab, nicht blos für seinen Vater, der im J. 1540 starb, sondern auch für seine Stiefmutter, welche hier unter der avia zu verstehen ist. S. Butzer's Anhang zu s. Auslegung des CXX. Psalms. 1546. 4. und Epp. MSS.

III.

MARTIN BUTZERS

zweites Testament

vom Jahr 1548.

— Nachdem unser lieber Herr und Gott den menschen zugibt und ime lasset wolgefallen, ja auch heisset, das sie iren willen von den leuthen und gaben, die er einem jeden besonders befolhen und zugeeignet hat, verordnen und schaffen, wie sie es damit nach irem hinscheiden von dieser Zeit wollen gehalten haben, und wil, das solichs verordnen und schaffen, so fern es seinem wort und gemeynem rechten nit entgegen, gelten und kreftig seyn soll.

Uff solichs zugeben, gefallen und geheiss unsers Gottes und himmlischen Vatters, so verordnen und verschaffe ich.

Erstlich, das geistliche belangende, das mein liebe getrewe eheliche Hausfrau Wibrand Rosenblattin[1]) und

---

1) Wibrandis Rosenblat, Butzer's Gattin in zweiter Ehe, stammte aus einer angesehenen, aber nicht sehr begüterten Baselschen Familie und überlebte ihre vier Eheherren, Ludwig Keller, Oecolampad, Capito und Butzer. In der letzten Stunde seines Lebens hatte Capito, dessen Tod den 2ten Nov. 1541 erfolgte, seinen Freund Butzer gebeten, sich seiner Wittwe und seiner unerzogenen Waisen väterlich anzunehmen. Wibrandis hatte vier Kinder, eine Tochter von Oecolampad und einen Sohn und zwei Töchter von Capito (Ep. Buceri ad Ambros. Blaurer dat. 1. März 1542 MS.). Wenige Tage nach Capito starb auch Butzer's erste Gattin den 18ten Nov. 1541. Nun schloss Butzer am 4ten Oct. 1542 den Heirathscontract mit Capito's Witwe und führte dieselbe einen Monat später als Gattin heim. Da Capito seinen Waisen nur ein ziemlich geringes Vermögen hinterlassen

unsre lieben kinder bedertheilen, wollen in dem glauben und in der lere immer fort faren und biss in ihr ende verbarren, die sie von unsern lieben getrewen Vättern Johanne Oecolampadio, Wolfgang Capitone und auch mir haben gehört und vernommen, Wie auch ich meinen Gott und Vatter durch unsern Herrn Jesum Christum zum höchsten bitt und flehe, dass er mich in derselbigen lere und glauben wölle in mein ende erhalten. Und nemlich in der lere und bekanntnus, die wir zu Augspurg vor dem Keyser und Stenden des Reichs haben bekennet und hernacher in unserer Apologia erkläret[1]), Wie

---

hatte, so gedachte Butzer des dem sterbenden Freunde gethanen Versprechens. Er bewahrte das Wenige, was den Waisen durch die treue Sorge des Buchdruckers Wendel Rihel von ihrem väterlichen Erbe erhalten worden war, ihnen ungeschmälert auf und erzog sie auf seine eigenen Kosten mit seinen Kindern (s. den Heirathscontract). Wibrandis gebar ihrem letzten Gatten 2 Kinder, von denen aber nur eines, Elisabeth, den Vater überlebte. Sie war eine muntere, thätige und dabei herzlich fromme Frau. Schon am 26sten Febr. 1532, als sie noch Oecolampad's Witwe war, schrieb Butzer, der damals den Plan hatte, sie dem verwittweten Capito zu vermählen, an seinen Freund Ambrosius Blaurer von ihr, sancta est hilaritatis facilitatisque incredibilis. — Wibrandis folgte ihrem Gatten, als derselbe im J. 1549 nach England reiste, kam jedoch bald wieder nach Deutschland, da sie das dortige Clima nicht vertragen konnte. Als sie jedoch von Butzer's Krankheit hörte, kehrte sie schnell nach Cambridge zurück und blieb daselbst bis nach dessen Tod. Nachher verweilte sie in Strassburg bis auf den 17ten Juni. 1553 und zog dann mit ihrer Familie nach ihrer Vaterstadt Basel (s. Joh. Marbachii Diarium MS.). Hier starb sie am 1sten Nov. 1564 an einer ansteckenden Krankheit, nachdem sie mehrere ihrer Verwandten in derselben Krankheit abgewartet hatte. (Aus ihres Tochtermannes, Jacob Meiers, Pfarrers zu St Alban in Basel, Briefen an Conr. Hubert. Ueberhaupt enthalten diese Briefe manche Nachrichten über diese merkwürdige Familie.)

1) Butzer's Lehransichten hielten bekanntlich die Mitte zwischen denen Luther's und der Schweizer und ein grosser Theil seines Lebens, besonders seit dem J. 1534, war der schönen, aber undankbaren Arbeit gewidmet, die beiden Parteien zu vereinigen. In der Tetrapolitana, welche am 9ten Juli 1530 nicht öffentlich, sondern privatim dem Vicecanzler des Reichs, dem Bischof von Constanz übergeben und in der Apologie der Tetrapolitana, welche zuerst in deutscher Sprache am 22sten August 1531 zu Strassburg im Druck erschien, hatte Butzer der Hauptverfasser beider Schriften, seine Ansichten, vornehmlich über die Nachtmahlslehre, dargelegt. In den folgenden, auf die Vereinigungsfrage sich beziehenden zahlreichen Schriften Butzer's ist dessen Bestreben unverkennbar dahin gerichtet,

auch ich die bekennet und nach meiner geringen mass beschrieben hab in den büchern, die ich hab lassen ausgeben, Und erstlich Von den angebornen und uns, so lang wir leben, anhangenden geprechen, sünd und verderben, eine schlechte Natur von Adam ererbt. Item von der begnadigung Gottes durch Christum unsern Herrn, die wir allein durch den waren glauben des heil. Evangelii empfahen müssen, das ist von der justification. Item von warer Buss, glauben, Hoffnung und liebe, guten werken und deren lohn, wie ich von diesem Articul hab geschrieben im Buch, das ich in Latin hab lassen ausgehn Von einigkeit und vergleichung der christlichen religion und kirchen sub titulo De vera ecclesiarum in doctrina, ceremoniis et disciplina reconciliatione et compositione [1]). Und in dem Buch so jetzt im truck ist, von dem so hievon im anderen gesprech zu Regenspurg gedisputirt ist, welches den titel hat Disputata Ratisbonae in altero Colloquio Anno 46 et Responsa Collocutorum Augustanae Confessionis completa de Justificatione [2]) etc. Item in der Verantwortung der Cölnischen Reformation [3]) Und von dem brauch des h. Abentmals, Fürbitte der Heiligen, Priester und Closterleuten, ehe und gelübden, Vom gewalt und ansehn der h. Schrift, Kirchen, Concilien und Bischoven [4]), Item vom Opfer der Mes-

---

die in der Tetrapolitana dargelegten Ansichten mit den von Luther gebrauchten Ausdrücken so viel wie möglich wiederzugeben; eine höchst schwierige Aufgabe, welche Butzer zwar zuweilen mit scheinbarem Glück löste, die ihn aber auch bisweilen zu Wirren und Dunkelheiten fortzog, welche das Verstehen jener Versöhnungschriften sehr erschweren und oft dürfte es wohl deren Verfasser selbst nicht leicht geworden seyn, sich aus seinem künstlichen Gewinde wieder herauszufinden.

1) Dieses Buch ist gegen Albert Pighius und Dr. Eck gerichtet. Es erschien 1542 zu Strassburg. 4.

2) Diese Disputata erschienen im J. 1548 in 4. ohne Angabe des Druckorts.

3) Titel: Beständige Verantwortung aus der h. Schrifft des Bekentniss von christlicher Reformation, das Herman Erzbisch. zu Cölln hat ausgehn lassen mit gründlicher Ablenung alles dess, so unter dem Titel eines Gegenberichts des cöllnischen Thumcapitels wider S. fürstl. Gn. Bedenken fürbracht. 1545. 4.

4) Titel: Scripta duo adversaria D. Barthol. Latomi et M. Buceri. I. de dispensatione sacram. Eucharistiae. II. de invocatione sanctorum. III. de coelibatu Clericor. VI. de Ecclesiae communione. V. de criminationibus arrogantiae schismatis etc. 1544. Argent. 4.

se[1]), in den zweyen büchern gegen Latomum, eins hie, das ander zu Neuenburg ausgangen, Item von der gegenwertigkeit Christi im h. Abentmal, und von dem gedeihen und krafft des Herren in seinem wort und sacramenten, wie meinen glauben darvon bekennet hab in meinen Retractationibus in Matthaeum[2]), und angefangen hab ferner zu beschreiben an den hochgelerten und Edlen Herrn Johann von Lasco[3]). Und von dem waren kirchendienst, auch Zucht und gemeinschafft Christi und seiner glider, wie ich geschriben hab im Buch von der waren seelsorge[4]) und in dem Buch, das ich jetzund bei nahe zu end pracht hab, Von dem waren verstand des articuls unsers christlichen glaubens, Ich glaub ein Christliche Kirch, gemeinschafft der Heiligen[5]).

In dieser lehre bitt ich den Allmechtigen ewigen Gott durch u. H. Jesum Christum seinen liben Son, durch den er sie uns zugesandt und geben hat, das er uns gnediglich wölle erhalten, und sie in uns immer kreftiger und thetiger mache. Auch meine liebe Hausfraw, alle unsere kinder, verwandten, freund und alle seine erwehlten, Amen.

So viel dann belanget das Zeitlich, so ist mein will, bitt und begeer, das mein liebe Hausfrawe Wibrand wölle unser

---

1) Titel: M. Buceri de vera et falsa coenae dominicae administratione. Libri II. Altera adversus B. Latomum responsio. 1546. Neuburgi Danubii. 4.

2) S. oben das Testament N. II. Anmerk. 2. — In obiger Ausgabe der Enarrationen finden sich bei dem Evangelium Mathaei S. 483 diese Retractationen. Butzer sandte im J. 1537 die Retractationes verdeutscht an die Berner und übersetzte das Wort Retractationen durch „Verbesserungen". Diese Uebersetzung wurde nie gedruckt; sie befindet sich von Johann Lenglin's geschrieben unter dem Butzer'schen Nachlass in Strassburg. Die lateinischen Retractationes liess übrigens Conr. Hubert auch in Buceri Scriptis anglicanis abdrucken.

3) Der hier erwähnte Brief an Lasco blieb unvollendet und wurde nie gedruckt. Unter Butzer's Nachlass finden sich noch mehrere bisher ungedruckte Briefe an diesen gelehrten Polen.

4) Es erschien deutsch, zu Strassburg bei Wendel Rihel 1538. 4. Lenglin übertrug es auf Butzer's Verlangen in's Lateinische. Ep. Buceri MS.

5) Diese Schrift wurde nie gedruckt, auch findet sie sich nicht unter Butzer's schriftlichem Nachlass. Sollte der Verfasser sie etwa dem in England vollendeten Buch de Regno Christi einverleibt haben?

kindlin Elizabethen bei sich ir lebenlang behalten, und es in der Gottes forcht uffziehen und so sie es erlebt, in die Ehe helffen bestatten, Darumb solle der kinder vogt, nachdem dem kindlin zu seinem theil werden mag, ir zu steuhr kommen, Und damit sie dis desto bass vermöge, und darumb, das sie mir und meinen kindern so getreulich gedienet und freilich [1]) weiter dienen wirt, so lang sie es vermage, So will ich das der braulauff widum [2]), so ich ir, als wir zusammen kommen sind, verschriben umb ein Hundert gulden von dem Zweitheil der beden kinder gebessert werde.

Sunst sollen meine Erben seyn, meine zwey kinder zum zweyten und sie mein hausfraw zum dritten theil, nach unser heyrathsverschreibung, in welcher was von dem, so von meiner hausfrawen herkommen, soll theilbar seyn oder nit, beschriben ist.

In dem will ich aber doch das meiner Hausfrawen zu irem theil vorab sollen zugetheilet werden die Zins zu Basel, die sie mir zubracht hat. Ferner wille und beger ich, ehe dann etwas getheilet werde, das unserm Herrn Christo fünffzig gulden gesondert werden, von dem das er mir übrig wirdt lassen, wo anders mein narung ungefehrlich bey dreyhundert gulden [3]) bleibt, wie sie war, da wir zusammenkommen sind. Davon man geben soll zwanzig den gemeinen armen, zehen in Spital, zehen zu Wilhelmern [4]) und zehen den blaterleuthen. Item

1) d. h. von freien Stücken, gern.

2) braulauff oder brautlauff widem, viduum antenuptiale, Scherz, Gloss., heisst das, was in der Eheberedung als Witthum vorherbestimmt wird, le douaire. Butzer hatte im Heirathscontracte vom J. 1542 seiner Braut Wibrandis 400 Gulden als Witthum verschreiben lassen. Sein ganzes Vermögen, als er jenen Contract schloss, belief sich auf 786 strassb. Pfund, das der Wibrandis auf 312 Pfund.

3) Es dürfte hier ein Irrthum in den Zahlen sich finden, denn in dem erwähnten Heirathscontract steht ausdrücklich, Butzer's Vermögen habe sich 1542 auf 786 Pfund Strassb. Währung belaufen.

4) Zahlreiche Wohlthätigkeits-Anstalten waren wie anderwärts, so auch in Strassburg, die nächsten Folgen der kirchlichen Umwandlung gewesen. Die namhaften Summen, welche sonst der fromme Eifer in die bodenlosen Schatzkammern geistlicher Verschwender zusammentrug, wurden jetzt unter die Aufsicht des weltlichen Magistrats gestellt und zu gemeinnützigen Endzwecken verwendet. Schon auf Michaelistag 1523 schaffte der

nachdem ich meinem Son Nathanael [1]) so ein gros über meine nahrung gegeben hab, nach abgang meiner hausfrawen seligen Elizabethen Pallassin [2]) seiner Mutter, über das zu rechnen, das im in seinem theil hette gepüret, und dannnocht über das ich ihn nun so vil Jar in meinem kosten hab gehalten, mit kost und kleydern, So will ich, so es zu theilen kommet, das er so lang still standt biss meinem döchterlein als viel voraus werde, als vil ich ihm gegeben hab über seinen gepürenden theil, dann das kindt noch unerzogen und er nun, weil er dahin kommen ist, das er sich mit Gottes Hilffe ernehren kann. Doch sollte das döchterlin vor der Muter mit todt abgehn, so hab ich mein fraw erbetten, das sie bewilliget hat, das von des döch-

---

Rath den Gassenbettel ab und um auf eine dauerhafte Weise diesem Uebelstande abzuhelfen, gründete er das Gemeine Almosen, das seine Hauptquelle in den eingezogenen Gütern einiger Klöster und in dem mildthätigen Sinne der Bürger hatte. Eine andere menschenfreundliche Anstalt wurde in der Folge, wie schon erwähnt, in dem eingegangenen Wilhelmerkloster errichtet, für unbemittelte Jünglinge, welche sich dem Studium der Theologie widmeten. Diese neuen Bewohner des Klosters wurden, nach dem Vorgange der ältern, auch die Wilhelmer genannt.

1) Nathanael war, von dreizehn Kindern, Butzer's einzig noch übriger Sohn erster Ehe, geboren den 21sten Juni 1529. Der Vater hatte den an Körper und Geist gleich schwachen Knaben das Gerberhandwerk erlernen lassen, aber Nathanael war nicht im Stande, sich damit zu ernähren. Er verursachte seinem Vater und in der Folge seinem Vormund Hubert viele Sorgen wegen seines Fortkommens bei seiner Untauglichkeit zu jeglichem Geschäftszweig. Auf Verwendung D. Marbach's bei der Churpfalz und durch ganz besondere Gunst des pfälzischen Hofs erhielt Nathanael im J. 1559 hundert Gulden von dem Gut zurück, welches seine Mutter einst in das Kloster Lobenfeld mitgebracht hatte. Cf. Fecht, Hist. eccles. Saec. XVI Supplementum p. 97 sqq. Laut eines Briefes Hubert's an Peter Alexander vom J. 1560, belief sich Nathanaels Antheil am väterlichen Erbe blos auf etwa achtzig Gulden. Man verschaffte ihm endlich die Stelle eines Siegristen an der Kirche zum Alten St. Peter in Strassburg und diese Stelle bekleidete er noch im J. 1572.

2) Elisabeth Pallass, die erste Gattin Butzer's war aus Mosbach. Ihre Verwandten hatten dieselbe schon frühe, aus eigennützigen Absichten, in das Frauenkloster Lobenfeld (aus einem sonderbaren Missverstand meint Laguille, Hist. d'Alsace II. p. 6, diese Frau habe Labenfeltz geheissen) gebracht. Sie hatte das Kloster 1521 verlassen und Butzer hatte sie geheirathet. Melanchthon (Consilia lat. I. p. 538 sqq.) und andere Freunde Butzer's ertheilen dieser würdigen Frau sehr ehrenvolle Zeugnisse.

terlins nachplibenem gut, dem Nathanael so vil wider zu fallen soll, wo ers erlebt, als vil dem döchterlin über den ordentlichen halben zweytheil meiner verlassenen Nahrung von des Nathanaels halben zweytheil zukommen ist.

Meinem Son Nathanael will ich auch das ufflegen und von im gebetten haben, das er, mit raht seines vogts, wölle verordnen und schaffen, wa er sollte one leibs erben, und nach abgang meiner Dochter und seiner schwester Elizabethen abgehn, das er zu Erben seiner verlassenen nahrung setzen wollte die Wilhelmer knaben zum zweytheil und seine vettern und basen von seiner muter her, die ihm die nehisten sind, nur zum dritten theil, angesehen das dieselbigen vorhin von seiner muter seligen väterlichem und mütterlichem erbe, so ein grosses inbehalten haben[1]), und ir nur den vierdentheil davon gegeben, und das hat auch sein muter allwegen begert und in dem auch bedacht, das unser nahrung den mehrern theil durch mein und ihre arbeit überkommen ist, und meinethalben aus der arbeit, die ich aus der gabe Gottes der lehre hab mögen verrichten.

Als bitt ich auch mein liebe Hausfraw, wa sichs begebe, das mein tochter Elizabeth vor ir abging, das sie den fünfften theil des so von des kindes narung überbliebe, auch den Wilhelmern zu geben verschaffen wolle.

Und nachdem der wolgelert mein christlicher lieber bruder und gehilff im dienst des herren, herr Chunradt Hubert, vil mühe und arbeit mit mir und den meinen gehabt und noch hat, Ich ihn auch erbetten habe, das er meiner dochter vogt wolle seyn[2]), wie er meines Sons Nathanaels vogt ist, So solle

1) Butzer, in seiner ungedruckten Verantwortung an den Rath der Stadt Strassburg vom J. 1523, schreibt hiervon Folgendes: „mit wunderbarlichen Listen und unerhörtem Anhalten ist sie, als einer jungen, unverständigen, schamhaftigen und furchsamen Tochter zu umgehen unmöglich, von etlichen Verwandten, als zu besorgen des Guts halb, so sie ihres väterlichen und mütterlichen Erbs hat, in ein Kloster gedrungen worden, in dem sie nie kein gesunden Tag gehabt hat u. s. w. — also ist sie ihres väterlichen und mütterlichen Erbes an die tausend Gulden beraubt worden.“ Nur mit Mühe konnte Butzer einen Theil dessen, was Elisabeth mit in das Kloster gebracht hatte, zurückerhalten und noch im Jahr 1542 hatte er 200 Gulden von ihrem Vermögen an das Kloster Lobenfeld zu fordern. (S. Butzer's Heirathscontract 1542.)

2) Es war jedoch nach den Strassburgischen Rechten verboten, dass

er von meinen büchern, welche er will, nemen uff die Summa zwelff gulden strasburger währung, und sollen ime die bücher uff den geringsten pfennig gerechnet werden, und seiner hausfrawen soll man ein zimlichen arres(?) zu einer schauben[1]) kauffen und geben.

D. Ulrich Geiger, mein lieber gevatter, hat mir auch vil guts gethan, dem soll man den Thesaurum latinae linguae geben, in den zweyen grossen büchern.

Und nachdem mein Döchter Alithia[2]) und Agnes[3]) vil arbeit im Haus gehabt und von mir unbelohnt bliben seind, will ich das von meiner kinder zweytheil jeder zehen gulden gegeben werden. Den andern zweien Hans Simon und Irenen[4]), jedem ein kleid.

Die dis mein Testament exequiren, will ich trewlich gebetten haben, den hoch- und wolgelerten, meinen lieben gevattern, D. Ulrichen Geiger und M. Peter Dasypodium[5]). Dis alles bitt und begere ich, das es erkennet und gehalten

---

Jemand Vormund der Kinder aus verschiedenen Ehen sey. Hubert blieb daher Nathanaels Vormund; D Geiger hingegen wurde, nach des Vaters Tod, Vormund der Elisabeth; der Sachführer der Wittwe Wibrandis wurde Wendel Rihel, der Buchdrucker. Epp. MSS.

1) Schaub, palla, stola. Scherz, Gloss., ein langes, damals übliches Frauenkleid zum Putz. — Bezeichnet Arres etwa einen in der Stadt Arras verfertigten Kleiderzeug?

2) Alithia (αλήθεια), Oecolampad's Tochter, verheirathete sich mit dem von Butzer sehr geschätzten, talentvollen, jungen Prediger Christoph Söll, Diaconus zu St. Aurelien in Strassburg, der aber bereits 1553 starb. S. Christoph Söll, der erste Pädagog des Wilhelmerstifts in Strassburg, von T. W. Röhrich im Protestant. Kirchen- und Schulblatt für das Elsass. 1844. S. 1 ffl.

3) Agnes, Capito's Tochter, wurde Gattin des Pfarrers Jakob Meier zu St. Alban in Basel.

4) Hans Simon und Irene waren ebenfalls Capito's Kinder; der Sohn starb jung; die Tochter heirathete im J. 1569 den Baseler Johann Lucas Iselin. Epp. MSS.

5) Peter Dasypodius, aus Frauenfeld im Thurgau, war ein geschätzter Humanist und erwarb sich durch sein griechisches Handwörterbuch ein wahres Verdienst um die Schulen seiner Zeit. Wie ehrenvoll der Rector Joh. Sturm von ihm urtheilte s. in dessen Epp. class. und Epp. acad. a. verschied. O. Er starb am 28sten Febr. 1559 und war einer der ersten Lehrer am Strassburgischen Gymnasium gewesen.

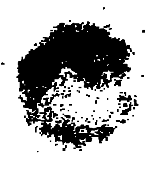
werde als mein wolbedacht und endtlich entschlossen Testament, und letzter wille, wie das die gemeynen Rechte vermögen. Der Herr geb sein gnad und erhalte mich in dem glauben und erkantnüs wie die hievor gemeldt, und neme mich dann in derselbigen auff zu seinen ewgen gnaden. Amen.

Solchem Allem nach hat ermeldter Testator angezeigt, das solichs inhalt jetzt verlesener schrifft sein endtlicher geliebeter und letster wille sein und pleiben, auch demselben nach seinem todlichen abgang gelebt werden und würkliche volnstreckung bescheben solt, Und ob derselbige aus mangel einiger solennitet, oder nach ausweisung gemeiner geschribener Rechten, als ein wesenlich Testamentum nuncupativum nit gelten oder bestand haben wolte, das es doch krefftig und bestendig sein solte, als ein Codicil, oder ein jeder letster will oder vergabung, so von künfftiges todes ursachen beschicht. Doch behielt er ihme bevor, dises sein Testament, ordnung und letsten willen, wie ime die Rechte zugeben, über kurz oder über lang, gar oder zum theil, abzuthun oder zu widerrufen, ändern, mehren und mindern nach seinem willen und gefallen. Begerte auch vor mir Notarien ime, seinen Erben oder Testamentarien dieses seines uffgerichten Testamentes und letsten willens verordnung, eins oder mehr offne Instrumenta zu machen und mitzutheilen.

Solches Alles ist beschehen in der Statt Strassburg, in des Testators heuslicher wohnung auf St. Thomasplan, oben in seinem studirstüblin, Im Jar unsers Herrn, Indiction, Regierung, monat, tag und stund, wie zu anfang gemeldt ist (A. 1548 23 Januar). In persönlicher gegenwertigkeit der ernhaften, hoch- und wolgelerten und Erbaren Herrn Johann Marpach, Doctor der h. Schrifft, Herrn Chunradt Schnellen, pfarrer zu St. Thoman, Herrn Chunradten Hubert, Helfer daselbs, H. Jeronymus Bopp, Stiftsherren auch daselbst, Herrn Martin Fabri, Helffer zu St. Claus, Mathias Reuters von Frankfurt am Meyne und Eusebii Bedrotti allhie zu Strassburg wohnhaftig als gezeugen herzu sampt und sonders beruffen erfordert und erbetten.

Und dieweil ich Georg Vischer von Harburg Augspurger Bistumbs, von kaiserlichem gewalt offenbarer Notarius und eins Ersamen Rahts zu Strassburg geschworner schreiber,

bei anzeigung und übergebung des obgenannten Testators angestellter Schrifft seines letsten willens, Verordnung und Erbsatzung, auch offenlicher Verlesung desselben und allen andern dingen so zu uffrichtung und bekrefftigung desselben beschehen, sampt hie vorbenannten ehrhaften glaubwürdigen gezeugen, selbs persönlich zugen gewesen, die selbs gesehn, gehört und mit verhandelt. So hab ich u. s. w.



IV.

MARTIN BUTZERS

C o d i c i l l

vom J. 1551.

Jesus Christus unser Herr, unser Leben und Ufferständnus, wölle sich als den gnaden stul und Erlöser zum ewigen Leben eröffnen allen denen, so er dises hertzlich von im zu begeren verliehen hat. Amen.

Als ich zu dem Reichstage deutscher Nation, daruff das kaiserlich Edict von der Religion, Interim genannt, verordnet worden, berufen wurde, und das schneller Weise, durch die zween Churfürsten den Pfalzgrafen und Markgrafen von Brandenburgk, (wiewol mit vorwissen des Kaisers und Ferdinandi, doch nit offentlich) hatt ich leicht zu ermessen, dass den [illegible]n Kirchen, die Gottes Wort und Sacrament rein haben, bittere Versuchungen zugerüstet würden. Derhalben ich damals genug weitläufig mein Testament und letsten Willen, von meinem Glauben und Lehre, von den heiligen Sacramenten und Kirchenzucht und folgends auch von hausbäbigen Dingen beschrieben und angeben habe. Dis mein Testament hab ich gelassen hinter offenem kaiserlichem Notarien, der damals das Rathschreiberamt verwalten thäte, Un will in demselbigen Testament Alles, so die Religion und den Glauben belangt damit befestet und bekräftiget haben, und in was Ordnung ich daselbst meine Bücher, durch mich gemacht, beschrieben, in derselbigen begehre ich, dass sie auch von getreuen Brüdern gelesen werden, und bin mir ganz mit nichten bewusst, dass ich mittlerweil an Lehre darinnen begriffen, Misshellung bekommen hätte.

So viel aber meine Nahrung belanget, achte ich dass mein

liebe Hausfrau sich im Witwenstand gern halten und leben werde, das ich doch keineswegs von ihr haben will, wo ihr der Herr einen gottsfürchtigen frommen Gemahl zufügen thäte, der ihr als einer durch viel Arbeit, Gefahr und Mühe ausgemergelten Frauen, behilflich seyn wollte. Doch weiss ich, dass der Mutter[1]) ganzes Leben an ihr der Tochter hanget. Nun hat aber die Mutter ein Töchterlein, ihres Sohns, meiner Frauen Bruders seligen[2]), Kind, welches wir gleich wie die unsern, aus gemeiner Hab und Gut erzogen und bekleidt haben. Da gefiele mir nun, dass dieses Töchterlein fürhin auch also aus dem gemeinen Gut oder Corpus ernährt und ufferzogen würde. Doch mit dem Ausdingen, dass es, weil es sein eigen väterlich Erbe hat, den grössern Kleiderkasten davon nehme. Ueber dies Töchterlein sind noch mehr Söhne und Töchter von meiner Frauen Bruder selig vorhanden, die aber nunmehr so weit kommen, dass sie sich mit ihrer Arbeit genugsamlich ausbringen und meinen armen Waislein kein Beschwerniss seyn sollen, deren einer, Gemüth und Verstand nach zu achten, ein Kind und dazu blödes Leibs ist, das ander noch ganz jung und unerzogen. Ich hätte nit Mangel an Redlichkeit und Billigkeit meiner Hausfrauen, aber meine Schwieger ist ihren Sohnskindern übergeneigt. Nun sind auch noch im Leben von D. Capiton ein Sohn und zwei Töchter, von D. Oecolampadio ein Tochter, von mir aber ein Sohn und ein Tochter, und jede haben ihre Vögte, deren jeder seinem Vogtskindsguts zu thun geneigt ist. Wo nun meine Vertheilung von rechtskundigen, tapfern Herren und Männern, billig und ehrbar seyn, geachtet wird, wäre ich guter Hoffnung, dass sie, die Vertheilung, auch könnte leichtlich zu Strassburg angenommen werden. Bitte derhalben alle diejenigen, so darüber erkennen werden, sie mögen im Herren betrachten, dass mein liebe Hausfrau in ihren angehenden und besten Jahren, der Kirchen zu dienen, fast hart geübet ist, Erstlich bei dem ernsthaften und arbeitsamen Oeco-

---

1) Die Mutter der Wibrandis lebte damals noch zu Basel in zweiter Ehe mit dem dortigen Bürger Conrad Winkler.

2) Adelberg Rosenblatt, Bruder der Wibrandis, war Münzmeister in der Reichsstadt Colmar im Oberelsass; er starb 1546 und Butzer nahm sich der Kinder desselben an.

15

lampadio, darnach bei dem für und für blöden und kranken Capiton seligen, Letzlich bei mir, da sie fremden Leuten zu dienen und mit eigenen Krankheiten ist gar sehr bemühet worden. Nun hat der Hochwürdigst Erzbischove zu Candelberg, Herrn Paulus seligen[1]) Wittfrauen zuwegen bracht, dass ihr das Stipendium oder Dienstbesoldung des folgenden halben Jahrs nachdienet und ist bewilliget worden. Weil dann gewiss ist, dass ich in meiner Reise allher in Engelland, durch das Hiehersenden meiner Bücher und des Hausgeräthes, durch

1) Es ist dies der Unglücksgefährte Butzer's, Paul Fagius. Um die damalige Lage der beiden ehrwürdigen Exulanten zu veranschaulichen, mag hier folgender Brief des Fagius, aus Lambeth den 22sten Juli 1549 geschrieben, eine Stelle finden. Er ist an die ehrsame Agnes Büchlinin, wohnhaft zu Strassburg bei Allerheiligen, seine liebe Hausfrau gerichtet. Zuerst beklagt sich Fagius, er habe länger als ein Vierteljahr nichts von Hause erfahren, dann fährt er fort: „Wie dem auch sey, so höre ich gern, dass du dich hast geschickt gemacht und bereit bist zu mir zu kommen und dass du Leibshalben vermöglich bist, sammt meiner herzlieben Charitas (Fagii Töchterlein). Nun lass ich dich wissen, dass, da wir Hoffnung haben, wieder zu euch zu kommen, was wir von Gott dem Allmächtigen von ganzem Herzen wünschen, so mag ich wohl leiden, dass du noch länger zu Strassburg verziehest. Wo aber die Sachen also stünden, dass keine Hoffnung unserer Rückkehr wäre, je eher ihr dann zu uns kommet, je lieber es uns wäre. Denn wiewohl der Erzbischof, bei dem wir noch sind, ein lieber Mann ist und uns grosse Freundschaft thut, so ist uns doch das höfisch Leben aus vielen Ursachen ganz beschwerlich, wollen lieber ein Ziebelsuppen vor gut halten, dass wir in unserer Ruh möchten bei einander seyn. Aber wir müssens nehmen, wie es Gott gibt und die Zeit, der verleihe uns christlich Geduld in unserm Elend. Liebe Hausfrau, wie sich die Butzerin halt, also wöllest dich auch halten; bleibt sie, so bleib auch; kommt sie, so komm auch.“ Fagius setzt hinzu, er sey unpässlich, „krätzig und schäbig“, es sey ihm übel zu Muth, aber seine Arznei dawider sey die Geduld. — Ueber den bald nachher erfolgten Tod dieses gelehrten und frommen Mannes, schreibt Butzer am 26sten Dec. 1550 (es ist aber das Jahr 1549 zu verstehen, da das Jahr in England mit Weihnachten begann) an seine Collegen zu Strassburg: Optimus et fidelissimus Christi minister Paulus Fagius migravit ad Dominum d. 13 Nov. postquam 28 Augusti quartanà febri laborasset gravissime. In aestu enim accendebatur atrà bile quae mentem ei eripiebat, itaque noxia bibebat et initio fuit in cubiculo sine foco, ubi a frigore gravissime haesit, tandem itaque accessit inflammatio et exulceratio gulae, quae juncta febri eum exstinxit. Dies erklärt einigermassen, wie von Manchen behauptet werden konnte, Fagius sey von Feinden vergiftet worden.

zwei Reisen meiner Frau, die eine hieher, die andre wieder nach Deutschland, nicht weniger dann sechs hundert deutscher Gulden verthan. Für solche christliche Mühe, der englischen Kirchen wohl zu dienen, ist mein Wunsch, Bitt und Begehr, dessen ein freundliches Bedenken zu haben[1]). Unser Herre Jesus Christus wolle Alles lenken zu seines Namens Ehren an den Meinen und an allen andern Menschen. Amen.

Und dieweil D. Capitons seligen Tochter Agnes, als sie mein schwere Krankheit vernommen, zum ersten sich hat hören lassen, dass sie auch allein, und auf ihren eignen Kosten, allher mir zu dienen reisen wollte und also mit der Mutter herein kommen, und da nachmals die Mutter wieder in Deutschland gereiset, bei mir blieben, so ehrbarlich und mit so hoher Treu mir gedienet hat, weiss ich ihr das nit zu vergelten. Damit ich aber nit unmenschlich gegen ihr und undankbar sey, so schenk und versprich ich ihr, mit dem Sentenz dieses meines letzten Willens, hundert Strassburger Gulden, und solchs Geld eigne ich ihr zu für die fast treuen und kummerseligen Mühen, die sie mit mir erduldet, so mit übers Meer Fahren und feindischer Länder Durchreisen, so auch mit gegenwärtigem Warten und Dienen; doch weiss ich, dass sich ihre Gottesfurcht auch an wenigem begnügen, ja beinahe nichts begehren thut. Mein Hausdiener Martin, wo er wieder heim in Deutschland will, soll in unserem Kosten dahin gebracht und dazu mit zwölf englischen Kronen (Goldgulden) begabet werden, er wolle gleich Bücher oder Geld. Gleicher Verehrung soll auch meine Magd Margareth gewärtig seyn. Und demnach mein junge Tochter noch viel bedörfen wird, gib und versprich ich ihr allein das verguldet Trinkgeschirr, damit mich der Durchlauchtigst König allhie in Engelland zum neuen Jahr begabet hat.

Wann aber unser Herre mein Seel empfahen und zu sich nehmen wird, solle über mein Begräbniss[2]), ringfügige Leiche-

---

1) Butzer's Wunsch wurde erfüllt. Seine Wittwe erhielt, bevor sie aus England abreiste, vom König Eduard ein Geschenk von 100 Mark (etwa 400 Reichsthalern).

2) Die Beschreibung dieser Leichenfeier, so wie zahlreiche Trauergedichte auf den deutschen Reformator, dessen Werth in England mehr als in dem Vaterlande Anerkennung fand, steht in den Script. angl.



